This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

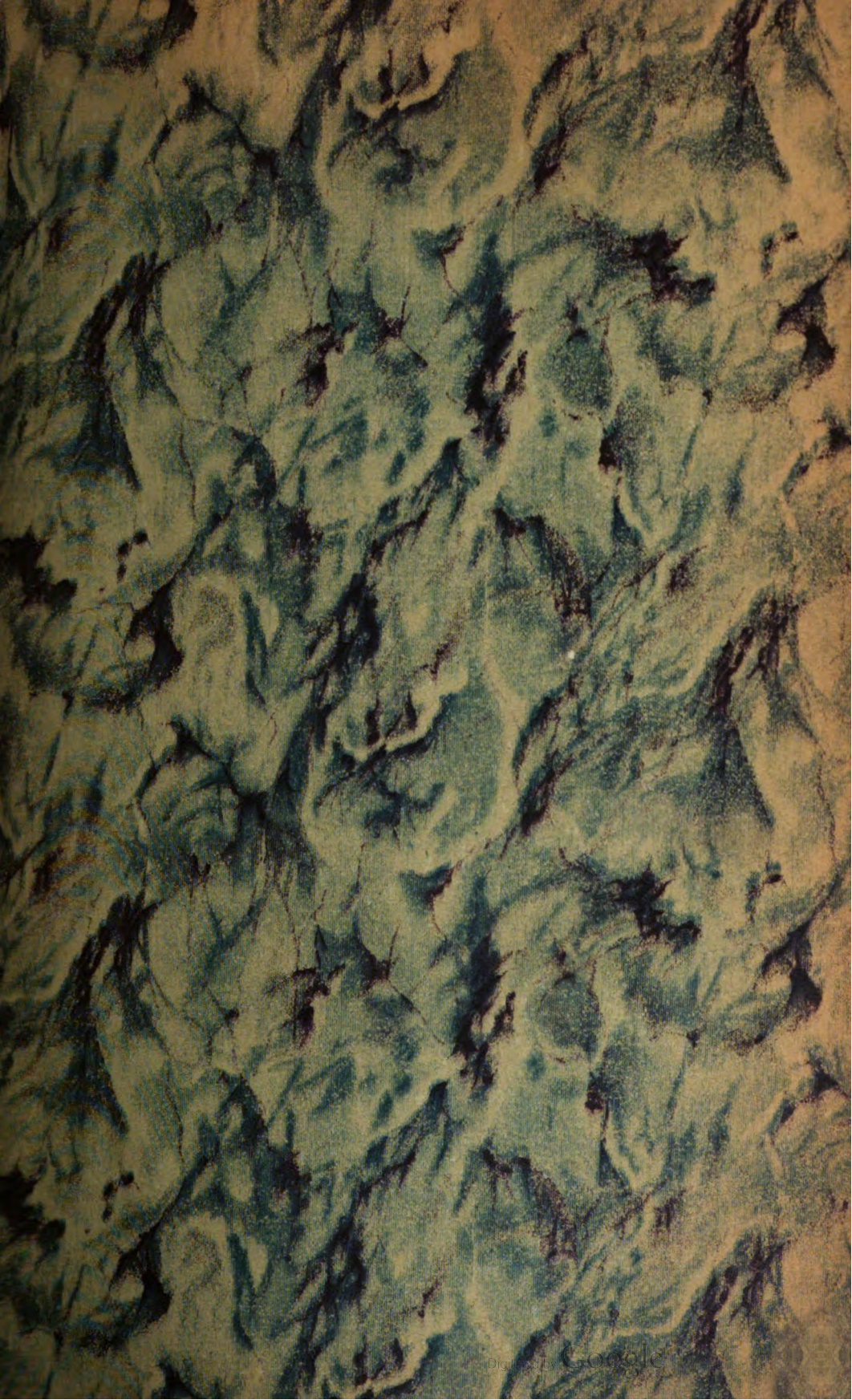
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

INDIANA
UNIVERSITY
LIBRARY

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-CINQUIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

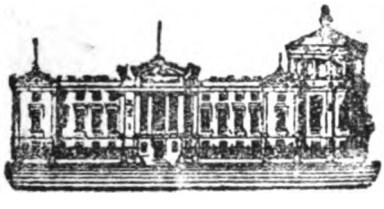
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-CINQUIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1892

Digitized by Google

BL3
.R45
629442 v. 25-26

Digitized by Google

SUR L'ENNÉADE

BULLETIN CRITIQUE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ægypter*, Münster. W. Aschendorffsche Buchhandlung, 1890, in-8, 176 p. (3e volume des *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*).

Victor von Strauss und Torney, *Der altægyptische Götterglaube. 1ter Theil, Die altægyptischen Götter und Göttersagen*, x-506 p.; *2ter Theil, Entstehung und Geschichte des altægyptischen Götterglaubens*, vi-404 p.; 2 vol. in-8, Heidelberg, C. Winter, 1889-1891.

Les deux ouvrages dont voilà le titre se recommandent par des qualités fort sérieuses et méritent l'un et l'autre une étude approfondie. Le premier est l'œuvre d'un égyptologue de métier. M. Alfred Wiedemann, qui, après avoir débuté fort jeune, s'est fait connaître par une série non interrompue de travaux remarquables sur l'histoire et l'archéologie de l'Égypte antique. Nous devons le second à un diplomate, M. de Strauss et Torney, qui n'est pas égyptologue pratiquant, — du moins je n'ai jamais rencontré aucun mémoire de lui dans les recueils spéciaux d'égyptologie, — mais qui est fort au courant de toutes nos recherches, même les plus récentes, et qui semble être en état de vérifier nos traductions sur l'original, sinon de traduire les textes. Ses études sur la littérature religieuse de la Chine lui ont servi comme d'introduction à l'examen des doctrines égyptiennes et lui ont fourni des termes de comparaison précieux. L'ouvrage de M. Wiedemann n'est guère qu'un manuel où il fallait résumer, en moins de deux cents pages, tout ce que les théologiens, les savants, et en général les amateurs de l'antiquité ont besoin de savoir sur les religions de l'Égypte. Celui de M. de Strauss est un

Digitized by Google

essai de reconstitution de la religion égyptienne et de son histoire, où l'auteur n'était pas tenu de s'enfermer dans un nombre déterminé de pages : il y en a déjà deux volumes qui sont loin d'épuiser la matière. Ils représentent assez exactement l'un et l'autre les deux tendances opposées qui entraînent depuis peu les égyptologues. M. Wiedemann assemble les faits, les constate, les ordonne et les soumet au lecteur, en se gardant bien la plupart du temps d'en tirer des conclusions d'ensemble : elles lui paraîtraient le plus souvent dépasser les prémisses que nous pouvons établir en l'état présent. M. de Strauss suppose une bonne partie des faits déjà connus et y fait plutôt allusion qu'il ne les expose, mais il essaie de les interpréter, d'en extraire l'esprit du sacerdoce égyptien et de les mettre d'accord avec les idées générales qu'il s'est faites sur l'histoire des religions ; bref, il a son système solidement déduit des principes qu'il s'est posés *a priori* et qu'il applique à la reconstitution de la religion égyptienne.

Le plan de M. Wiedemann est fort simple et fort clair. Après un court chapitre d'introduction (p. 1-9) où sont rappelées rapidement, entre autres matières préliminaires, les conditions politiques au milieu desquelles la religion égyptienne s'est développée, l'auteur aborde son sujet par trois chapitres, consacrés aux différentes questions qui se rattachent à la personne du Soleil, *la Religion solaire* (p. 9-28), *les légendes solaires* (p. 28-45), *la course du Soleil dans l'enfer* (p. 45-59). C'est un quart environ du volume qui est consacré au Soleil, et l'importance qu'a ce dieu en Égypte justifie pleinement la large part qui lui est faite. M. Wiedemann insiste naturellement sur les formes héliopolitaines du dieu Râ, et sur les formes qui s'y rattachent Haroîris, Harmiriti (Horus-les-deux-yeux), Harmakhouti l'Horus des deux Horizons, Harnoubi, l'Horus d'or, l'épervier victorieux, Khopri, Toumou, Shou, Atonou, le disque solaire des rois de la XVIII[e] dynastie. Des notices brèves sur chacun de ces dieux sont suivies de traductions nouvelles des hymnes du *Livre des Morts* adressés à Râ (ch. xv), des légendes relatives à la vieillesse de Râ, à la façon dont Isis le dupa et dont il détruisit une partie de l'humanité, enfin des textes d'Edfou, publiés il y a plus de vingt

Digitized by Google

ans par Naville, et où la défaite de Sît par Horus d'Edfou est racontée tout au long. Une analyse des ouvrages gravés dans les tombes royales thébaines, et dont j'ai traduit le plus important ici-même, il y a quelques années[1], nous montre le soleil traversant le royaume des ténèbres et salué par les âmes qui vivent dans le domaine des douze heures de la nuit. On trouvera réunies dans les deux chapitres qui suivent toutes les notions nécessaires à l'intelligence des principaux dieux que les Égyptiens adoraient à côté de Râ ou de son groupe (p. 59-81), et de ceux qu'ils avaient empruntés à leurs voisins aux différentes époques de leur histoire (p. 81-90). Une vingtaine de pages (p. 90-109) traitent du culte des animaux en général et de chacun des dieux qui se cachaient dans le corps des bêtes. Osiris et son cycle de dieux (p. 109-123), ainsi que la doctrine osiriaque de l'immortalité (p. 123-139), occupent moins de place qu'on ne leur en accorde d'ordinaire, mais je suis loin d'en faire un reproche à M. Wiedemann. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes dupes d'une véritable illusion d'optique. Comme nous avons conservé surtout les tombeaux des Égyptiens, leurs momies, leur mobilier et leurs livres funéraires, les documents relatifs aux dieux morts l'emportent beaucoup, par le nombre et par l'importance, sur ceux que nous avons des dieux vivants. Il n'en sera plus de même pour nous quand on aura copié et publié *in extenso* les quelques temples qui subsistent; à plus forte raison n'en était-il pas de même pour les anciens Égyptiens qui ont connu et ces temples-là et tant d'autres qui ont péri. La préoccupation des divinités mortes était grande sans doute chez eux, mais n'approchait pas, tant s'en faut, de l'intérêt qu'on portait aux dieux vivants. Les dieux morts étaient les dieux de l'avenir et du passé, ceux des ancêtres qu'on vénérait, et ceux auxquels on serait soumis plus tard, quand on serait soi-même un ancêtre. Ils avaient donc leur culte, leurs fêtes, leurs jours qui leur appartenaient, leurs offices auxquels on assistait comme chez nous

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII-XVIII, *Les Hypogées royaux de Thèbes*.

Digitized by Google

aux solennités de la Toussaint; mais ces jours-là se comptaient aisément, et une fois passés, le reste de l'année appartenait tout entier à la vie et à ses dieux. C'étaient ces derniers de qui dépendait ce que le gros des hommes a préféré toujours aux joies idéales mais lointaines et insaisissables d'une autre existence, les joies tangibles et positives de l'existence présente, le bien-être, la fortune, les honneurs, la faveur du pharaon, toutes choses qu'Osiris et ses compagnons à face verte ne dispensaient pas, mais que le Soleil et ses semblables prodiguaient à leurs adorateurs. Le nombre de pages que M. Wiedemann attribue aux divinités osiriennes est donc plutôt exagéré que trop restreint; il répond à peu près à la place que ces divinités tenaient dans la pensée journalière du peuple égyptien. Les deux derniers chapitres sont consacrés à ce que M. Wiedemann appelle, d'accord avec la mode courante, mais improprement je crois, les sciences secrètes (p. 139-154) et à l'usage des amulettes (p. 154-171). La magie et ses auxiliaires n'étaient pas des sciences cachées; on les pratiquait ouvertement comme la médecine, et elles n'étaient qu'une variante de la religion, dont les pratiques se confondaient souvent avec celles de la religion même. Les formules en étaient de véritables prières, et, prières ou formules, la plupart des invocations qu'on adressait aux dieux exigeaient, pour que l'effet en durât, la fabrication d'un amulette. M. Wiedemann a donc eu raison de terminer son manuel par un examen rapide de ces pratiques, que nous traitons de superstitions et qui ne nous inspirent guère que de la pitié, mais que tous les peuples anciens ont tenues en grande estime, et qui ont exercé une influence décisive sur le développement de toutes les religions antiques.

Les deux parties de l'ouvrage de M. de Strauss forment chacune un tout en soi. La première, parue en 1889, mais conçue huit années auparavant et remaniée sans cesse à mesure que les découvertes de ces derniers temps apportaient des matériaux nouveaux à l'auteur, contient les faits connus jusqu'à présent sur les dieux de l'Égypte, leurs dogmes et leurs légendes, et s'étend des temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'époque classique, c'est-à-dire de la période thébaine. M. de Strauss dé-

Digitized by Google

clare dès le début (p. 23-31) qu'il adopte les idées exprimées par Schelling, dans sa *Philosophie de la Mythologie*, sur l'origine des dieux et leur développement, « découvertes qui, aujourd'hui qu'elles sont faites, paraissent si naturelles, et s'éclairent d'une si vive lumière qu'on s'étonne de voir qu'elles n'aient pas été faites depuis bien longtemps ». Il s'étudie donc à déterminer la succession des concepts divins et des dieux qui composent la religion de l'antique Égypte, puis de fixer autant que possible par des textes l'apparition et le caractère de chacun d'eux. Ils étaient de toute antiquité groupés en trois Ennéades dont la plus haute « la Grande Ennéade d'Héliopolis » nous est seule connue par le menu. M. de Strauss conclut de l'examen des listes réunies par Brugsch dans son *Thesaurus*[1], qu'elle se composait d'un corps invariable de neuf divinités, Shou, Tafnouit, Sibou, Nouit, Osiris, Isis, Sît, Nephthys, Horus, auquel se rattachent, en avant et en arrière, d'autres dieux dont le nom et la disposition varient selon les époques. Les neuf représentent les plus anciens dieux, que que l'auteur partage en trois groupes et étudie l'un après l'autre. Le premier groupe inclut pour lui Shou et Tafnouit (p. 44-58); il place devant eux un dixième être, Nou, qui n'est exactement ni l'eau primordiale, ni le ciel, mais un dieu fort ancien, commun à l'humanité entière, au temps où l'humanité ne s'était pas encore dispersée, un dieu unique en qui vivait la puissance divine perdue dans les profondeurs du ciel, le même qui est Thîan pour les Chinois, Dyâus pour les peuples prévédiques, Ouranos-Okéanos pour les tribus préhelléniques. Au début, le dieu est lui-même l'Océan céleste et l'Océan céleste est lui-même le dieu : plus tard seulement on sépara le dieu du fait naturel, quand d'autres dieux furent nés de lui. Les textes, tant ceux des Pyramides que de l'époque classique, montrent qu'il y eut un temps où les Égyptiens n'avaient que ce seul dieu céleste, comme les autres races humaines : c'était un monothéisme, mais un monothéisme mythologique, puisque le dieu qu'il proposait à la vénération des hommes était confondu avec un phénomène de la nature. Porté

1) H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Ægyptiacarum*, t. IV, p. 722-730

Digitized by Google

au féminin par l'adjonction de *it*, il devient Nouit (Ourania), que les textes appellent sa fille : donc Nouit aurait dû procéder immédiatement de Nou dans la conscience égyptienne, et l'on pourrait s'étonner de la voir placée derrière Shou et Tafnouit, si la nature de ceux-ci n'expliquait cette anomalie apparente. Shou est, comme son nom l'indique, l'étendue, l'atmosphère, la région des nuages et des vents qui sépare le ciel de la terre : Tafnouit, la sœur jumelle de Shou, est l'eau qui tombe du ciel, surtout la pluie et la rosée. Nouit, Shou, Tafnouit représentent donc à eux trois tout ce qu'il y a de sensible à l'homme dans le concept de Nou. Lorsqu'ils prirent un corps, Nou, dépouillé par eux de tout ce qui le mettait en contact direct avec l'homme, dut reculer aux seconds plans et s'y perdre : sa divinité passa sur eux et ne lui fut plus qu'un souvenir. Mais du moment que Shou et Tafnouit lui prenaient son être et son sang, Nouit devenait pour eux ce qu'elle avait été pour Nou, une forme féminine issue d'eux, une fille. En résumé, Shou et Tafnouit sont au premier degré de l'Ennéade parce qu'ils représentent le dieu ciel primitif Nou.

Le second groupe (p. 58-76) n'a que deux membres Sibou, la terre, Nouit, la forme féminine, la fille de Nou, le ciel. Ce couple dut être des premiers à se développer dans les temps préhistoriques, dès l'apparition du polythéisme. Un vieux mythe nous apprend que Sibou, le dieu de la terre, s'approcha de Nouit, au temps que la déesse était encore enfermée dans sa mère Tafnouit ; la consommation du mariage lui donna la force de sortir violemment du sein maternel et de s'étendre, comme ciel, au-dessus de toutes choses et de Tafnouit, par la faveur de son père Shou. Shou, sa femme Tafnouit, leur fille non encore née Nouit, sont représentés ici comme ne faisant qu'un tout ; c'est seulement au contact de la terre que le firmament étoilé (Nouit) se produit comme déesse indépendante, et se trouve par là élevé au-dessus des eaux célestes (Tafnouit) de l'atmosphère (Shou) et de tout ce qui existe. Nouit est donc la donneuse de vie, qui reçoit les dieux auprès de soi, répartit les âmes humaines qui viennent à elle parmi ses étoiles. Le troisième groupe (p. 76-173) se compose de ses en-

Digitized by Google

fants Osiris, Isis, Sît, Nephthys, Horus, auxquels M. de Strauss joint Hathor. Ces divinités représentaient primitivement autant d'étapes différentes dans la mythologie égyptienne, mais leurs mythes sont si bien mêlés dans la tradition qu'il est presque impossible de se les figurer séparés l'un de l'autre. On voit pourtant, par l'analyse des textes, que la légende de la vie d'Osiris et de son meurtre par Sît appartenait au peuple entier dès le temps où, réuni en un seul corps, il descendit sur les rives du Nil. Chacun des groupes qui s'établit dans les diverses parties de la vallée le conserva comme sien, et en fit un culte local, si bien qu'au moment où la monarchie de Ménès les assembla de nouveau en un seul État, il y avait, entre la cataracte et la mer, quatorze sanctuaires d'Osiris et autant de tombeaux du dieu : c'est afin d'expliquer cette multiplicité qu'on imagina le dépècement du dieu par Sît et les nombreuses légendes qui s'y rapportent. Chaque siècle qui suivit apporta à la donnée première des additions qui la dénaturèrent et rendent parfois difficile d'en relever la trace. M. de Strauss a essayé pourtant de retrouver les concepts qui se cachent sous chacun des dieux du troisième groupe, l'ordre dans lequel ils naquirent et se succédèrent, bref, d'établir l'histoire et la chronologie du groupe osirien (p. 171-181) [1]. Les premiers Égyptiens, arrivant aux bords du Nil, avaient déjà leurs dieux Nou, Sibou, Nouit, et ceux-ci leurs prêtres, dont les plus intelligents, mécontents du désordre et de la barbarie qui régnaient autour d'eux, aspirèrent à trouver un sauveur qui les en délivrât. « Comme ce sauveur ne pouvait leur manquer, Osiris naquit, en d'autres termes, le dieu du droit, de l'ordre, de la moralité, de la bonté bienveillante entra dans la conscience, non assurément, sans avoir été au préalable aperçu et prédit par quelqu'un.

« Essayons de nous représenter l'événement historique. La première lutte contre les forces de la nature, contre le sol éperdument sauvage, contre le monde des animaux carnassiers et venimeux qui le rendaient hostile à l'homme, était heureusement

1) Cf. t. II, p. 121 sqq., le développement des idées résumées dans les pages du premier volume dont je vais donner l'analyse et la traduction partielle.

Digitized by Google

achevée. On s'était établi, acclimaté, on voulait jouir aussi tranquillement que possible des fruits de cette victoire. Mais la multitude elle-même, avec ses passions effrénées, ne permettait pas qu'on y réussît, car chacun voulait, comme c'est l'instinct inné à l'homme, ne tenir compte que de soi, n'obéir qu'à ses caprices, à sa volonté particulière; à quoi les dieux reçus jusqu'alors ne s'opposaient nullement. C'est à ce moment que s'annonça dans le nouveau dieu, dans Osiris, une force bienfaisante, qui, en tant qu'*Être bon* (Onnophris), appela tous les hommes à l'union, à la paix, à la justice, à la moralité, par la bouche et par l'influence des prêtres. Quand la légende rapporte que le dieu exerça le pouvoir sur le peuple en ce sens et atteignit, somme toute, le but de ses efforts, cela doit s'entendre des meilleurs du peuple, des plus prévoyants qui, par suite, étaient les plus influents, de beaucoup d'hommes qui avaient souffert impatiemment de l'état actuel des choses et qui s'associèrent aux serviteurs et aux *prophètes* d'Osiris, à ses prêtres, par quoi ceux-ci, lorsque leurs partisans furent assez nombreux, devinrent le pouvoir dirigeant dans la nation, devant qui les opposants et les réfractaires ne purent s'empêcher eux-mêmes de courber la tête. Car le juste et la moralité, prêchés ouvertement pour la première fois aux hommes, trouvent toujours un écho dans la conscience de l'homme, si bien qu'il n'ose se mettre en travers de leur marche, quoi qu'il en ait et ne fût-ce qu'en passant[1]. »

Osiris était représenté semblable à l'homme : de fait, il était le premier homme, et il devait subir toutes les misères de l'humanité, jusqu'à la mort. Mais il était en même temps un dieu, et il ne pouvait mourir que de la main d'un dieu : c'est l'origine et la raison d'être du dieu Sît. « Il restait encore, après les réformes d'Osiris, des gens qui avaient de l'inclination pour le vieil état de choses, parce qu'il laissait toute liberté à leur égoïsme personnel, d'autres à qui le sacerdoce était odieux, d'autres enfin à qui le repos et l'amour de la paix chez le peuple paraissaient être un danger en face des ennemis du dehors. Tous ceux-là

1) V. von Strauss, *Der altægyptische Götterglaube*, p. 175-176.

Digitized by Google

étaient ou formèrent un parti violent, turbulent, qui, dans sa répulsion naturelle pour Osiris, chercha un autre dieu qui lui fût opposé! Car, comment ces anciens hommes auraient-ils pu demeurer longtemps sans un dieu qui répondît à leurs tendances, à leurs désirs, à leurs vues? Ils ne pouvaient rester unis qu'à la condition d'en avoir un. C'est ainsi que le dieu de la lutte, de la violence et du mensonge, Sît, leur apparut et, puisqu'ils rejetaient Osiris et sa légitimité, leur apparut comme le successeur immédiat de Seb, pour quoi le développement postérieur du mythe fit frères Osiris et Sît. Aussi longtemps qu'Osiris tint leur dieu éloigné du pouvoir, ils ne purent que conspirer dans l'ombre et se créer des partisans. Mais quand le parti se sentit assez fort, encouragé et conduit par son dieu, peut-être aussi aidé par la trahison, il brisa la puissance bienfaisante des prêtres, anéantit en ce monde la domination d'Osiris et s'empara de la suprématie sur le peuple. Ainsi commença le règne de Sît durant lequel le culte d'Osiris fut entièrement opprimé, et peut-être s'ouvrit une longue période héroïque antérieure à l'histoire et de laquelle nous ne savons rien encore. Tels sont ou à peu près les événements qui s'accomplirent, car il nous est dit que Sît gouverna un certain espace de temps l'Égypte, c'est-à-dire la conscience du peuple égyptien.

« Le mythe nous apprend assez clairement comment s'opéra la réaction qui se manifesta par la suite dans la disposition du peuple. Les conséquences naturelles de l'événement, les analogies historiques et le caractère du peuple égyptien servent à l'éclaircir. L'anéantissement violent du culte d'Osiris, accompli sans que le dieu pût opposer la moindre résistance, la disparition simultanée du monde d'en haut, avait établi solidement la croyance qu'il était mort. Sît lui avait arraché la vie d'ici-bas et ses partisans secrets ne pouvaient plus l'adorer que comme défunt. Ses adversaires eux-mêmes pouvaient le reconnaître comme tel, à la condition de contester en même temps la légitimité de sa succession au trône de Seb. Mais la semence qui avait été répandue au temps de sa domination ne pouvait périr, et l'oppression dont le parti vainqueur l'écrasait rendait le souvenir des temps

Digitized by Google

heureux qu'on lui devait d'autant plus vivace et d'autant plus douloureux. C'est ce que nous racontent, comme un écho lointain, les accents de deuil des deux *Pleureuses*. Car Ousit était à n'en pas douter la conscience qui s'était mariée à Osiris, et Nebth'at la conscience qui, après s'être d'abord abandonnée à Set, s'était détournée de lui après son crime et était revenue à Osiris. L'oppression éveilla bientôt dans l'âme des opprimés une aspiration vivante à un retour de l'esprit qui avait été émis par Osiris, et les remplit en même temps d'une colère violente contre les oppresseurs et leur dieu. Et ce fut là ce qui aida Ousit, ce qui aida la conscience qui appelait de ses vœux le retour d'Osiris, à donner naissance à un nouveau dieu; un nouveau dieu qui avait été déjà évoqué par la disparition d'Osiris, par qui l'esprit d'Osiris revint au monde, qui surmontait Sît en force et en bravoure, et qui fit part à ses partisans de ces qualités.

« Au commencement il fallut nécessairement cacher aux maîtres la connaissance de ce dieu et son culte; en d'autres termes Hor vint au monde en secret. Ses partisans s'accrurent dans l'ombre; en d'autres termes, il grandit en cachette, nourri et soigné par Ousit et Nebth'at. Si la légende raconte encore qu'il partit en guerre sans prévenir Ousit, peut-être est-ce que les plus énergiques et les plus résolus du parti se soulevèrent avant qu'on se crût prêt pour une lutte ouverte. Ils n'en furent pas moins victorieux. Si le mythe raconte encore qu'Hor fit prévaloir le droit de son père Osiris en battant Sît, mais qu'Isis sauva Sît d'une ruine complète et même que Seb partagea la domination sur l'Égypte entre Hor et Sît, nous devons en conclure que le gros de la nation reconnut le droit du vainqueur, mais ne se montra pas disposé à laisser anéantir le parti vaincu. On comprit sans doute, et il ne dut pas manquer de gens pour le faire comprendre, qu'afin de pouvoir jouir en joie de la vie ordonnée, régulière et heureuse que promettait le gouvernement d'Hor, on devait avoir à côté de soi une force qui se fît redouter des ennemis du dehors et du dedans : de là un traité, par lequel le parti vaincu fut incorporé, comme caste

Digitized by Google

guerrière à la nation, tandis que les intérêts du pays — représenté par Seb — rendaient prudent et même nécessaire qu'on lui attribuât la Basse-Égypte, qui était le plus exposée aux invasions. Les *Serviteurs* ou *Successeurs* d'Hor gardèrent pour eux la conduite du peuple entier : c'étaient, comme le nom permet de le conjecturer, non pas les prêtres, mais vraisemblablement les prédécesseurs des princes des nomes de l'époque postérieure.

« Si l'on consent à admettre que les événements se passèrent à peu près de la façon que j'ai dit, il en résulte que Set est nécessairement un des dieux primitifs de l'Égypte. Il serait inadmissible que les Égyptiens eussent attribué le meurtre d'un dieu de l'importance de leur Osiris à un dieu rival d'origine étrangère, et que déjà de très anciens rois eussent reçu cet intrus dans leur protocole à côté d'Hor[1]. »

Je n'irai pas plus loin dans l'analyse détaillée du livre de M. de Strauss : j'en ai cité assez pour montrer l'esprit dans lequel il est conçu et la manière dont l'auteur comprend et explique la formation et les dogmes de la religion égyptienne. Aussi bien l'Ennéade, telle qu'il la décrit, est pour lui le fondement de cette religion, et l'idée qu'il s'en fait se reflète dans tout le système qu'il expose. C'est partout la même tendance à chercher, sous le mythe, l'histoire théorique des temps pendant lesquels il est né et s'est développé. C'est partout la même méthode d'analyse et de reconstitution, partout aussi une connaissance minutieuse des textes les plus anciens, de ceux du *Livre des Morts*, comme de ceux des Pyramides. Il y a dans le détail beaucoup d'aperçus ingénieux et vrais, beaucoup de faits nouveaux et bien observés, mais la façon dont l'Ennéade est construite et déduite est-elle bien celle qui résulte d'un examen des documents entrepris sans préoccupation philosophique? Je crois aussi, pour ma part, que l'Ennéade héliopolitaine est à la base de la religion égyptienne, mais mes recherches me la montrent toute différente et tout différemment construite de celle que M. de Strauss nous présente. J'ai

1) V. von Strauss, *Der altægyptische Götterglaube*, t. I, p. 178-182.

623442

Digitized by Google

déjà indiqué, dans des articles antérieurs [1], quelle origine je lui attribuais et comment j'en rendais compte, mais sans insister, autant que j'aurais voulu, sur sa formation et sur sa signification. Je crois qu'il ne sera pas inutile de revenir sur ce sujet pour le compléter et montrer la place qu'il tient dans le développement des religions de l'Égypte antique. Voici maintenant quinze ans que je poursuis ces recherches, et, si j'ai tardé longtemps à en publier le résultat, c'est que bien des points n'étaient pas encore clairs pour moi et me paraissaient devoir être éclaircis avant de comporter un classement certain. Peut-être imprimerai-je un jour en caractères originaux les textes sur lesquels je m'appuie et en discuterai-je au long le témoignage : je ne puis donner ici que les conclusions auxquelles je suis arrivé et indiquer sommairement les autorités dont je m'appuie.

J'ai montré ailleurs [2] la composition réelle de l'Ennéade héliopolitaine : un dieu isolé, Atoumou, Toumou, et quatre couples successifs, Shou-Tafnouit, Sibou-Nouit, Osiris-Isis, Sît-Nephthys. Elle est destinée à exprimer par des généalogies de dieux la constitution du monde : Toumou met en mouvement Shou-Tafnouit, qui soulèvent le ciel et engendrent la terre, Sibou, et le firmament, Nouit : ceux-ci à leur tour donnent naissance à Osiris le Nil et à Isis la terre noire et féconde, à Sît le désert et à Nephthys, qui deviennent plus tard Osiris la vie, le bien, le premier mort, Sît la mort, le mal, le premier meurtrier. Avec ces neuf dieux, l'ordonnance du monde est achevée et il ne reste plus qu'à consolider ce qui existe. C'est à quoi s'emploient la seconde triade et les dieux mal connus qui la remplissent. Le premier, Harsiîsit, Horus fils d'Isis, règle de façon définitive la destinée de l'homme pendant la vie et après la mort; ses successeurs, Thot, Mâit et les autres, définissent les rapports des hommes entre eux ou avec les dieux, et organisent plus spécialement le petit monde de l'Égypte dans le grand monde que les membres de la première Ennéade avait organisé. Il semble que les dieux de la

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 17 sqq.
2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX p. 18 et 25.

Digitized by Google

troisième Ennéade, les Νεκύες, aient présidé aux fortunes de l'homme après la mort. Les trois Ennéades n'étaient pas seulement une conception théologique : elles formaient le cadre de l'histoire fabuleuse de l'Égypte, et répondaient aux trois dynasties divines que les historiens égyptiens plaçaient au début des choses [1]. Elles produisaient une série descendante de vingt-sept dieux et déesses qui, prenant l'univers avant la création, l'ordonnaient, élevaient l'homme, lui enseignaient sa religion, ses sciences, ses arts, pourvoyaient à ses besoins sur cette terre et au delà, et ne quittaient la terre qu'au moment où l'humanité était assez avancée pour se passer de la présence réelle d'un être surhumain à la tête des affaires. Le premier roi humain de la première dynastie, Ménès, succédait-il directement au dernier dieu de la troisième Ennéade? Celle des traditions qui me paraît avoir été le plus généralement adoptée dans les sanctuaires l'admettait et menait directement la lignée des rois d'homme en homme, puis d'homme en dieu, du pharaon régnant à Râ, le premier souverain du monde et à son prototype Toumou le créateur. C'est un système d'école, fabriqué par des théologiens pour des théologiens, adopté par l'Égypte entière dès une époque fort ancienne, et devenu le dogme fondamental de la religion égyptienne, celui qu'on retrouve dans chaque nome, et que chaque dieu féodal possède en commun avec les dieux féodaux de tous les autres nomes. Quand je dis fabriqué, je n'entends pas que les dieux dont il se compose ont été inventés, eux, leurs attributs ou leurs traditions. dans l'ombre du sanctuaire : je veux dire seulement que les théologiens d'Héliopolis ont réuni dans un même ensemble des éléments préexistants, épars dans la nation, pour en former un corps bien proportionné. Notre tâche, si nous voulons comprendre leur travail, consiste à découvrir l'origine des matériaux qu'ils ont mis en œuvre, et la part d'invention qu'ils ont pu y mêler pour en composer un tout original.

Il ne faut pas aller chercher bien loin les origines. Héliopolis est

1) Maspero, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1889-1890, p. 419-432.

Digitized by Google

une ville de la Basse-Égypte; c'est dans la Basse-Égypte qu'elle s'est approvisionnée de mythes. Elle est située sur la rive arabique du fleuve et confine à la portion orientale du Delta : c'est dans son voisinage immédiat, dans la portion orientale et moyenne du Delta qu'elle a pris surtout les dieux de son Ennéade. Les dieux propres à la partie occidentale, Nît et Phtah, n'y figurent pas, non plus que les dieux de la Haute-Égypte, qui ne se retrouvent pas dans les cantons du Delta que je viens d'indiquer. Shou est, sous sa forme jumelle d'Anhouri-Shou, le dieu féodal du nome Sébennytique; Osiris, le dieu féodal des nomes Busirite et Mendésien; Isis, la déesse féodale du nome de Bouto; Sit, le dieu féodal du nome Lycopolite et des cantons situés sur la branche Pélusiaque du fleuve. Il est facile d'imaginer comment ces dieux ont pu être assez connus et vénérés à Héliopolis, pour être adjoints aux dieux héliopolitains sans blesser le sentiment religieux de la population. Nous savons qu'à l'époque historique, le dieu féodal d'une ville recevait gracieusement dans ses temples les dieux des villes voisines ou même des villes éloignées : ce dieux parèdres, σύνναοι, recevaient leur part de son culte et des offrandes de ses fidèles. Si haut que nous remontions dans le passé, les monuments nous montrent que cet usage était en vigueur : il devait l'être aux temps antéhistoriques, et une cité religieuse, comme l'était Héliopolis, donner l'hospitalité aux dieux du voisinage. C'est ainsi que les maîtres de Sébennytos, de Busiris, de Mendès, bref, tous les membres de l'Ennéade, purent être introduits sans opposition dans la religion héliopolitaine. Ils n'y entrèrent pas seuls, mais y entraînèrent avec eux des dieux qui leur étaient alliés, mais qui vivaient plus éloignés d'Héliopolis, comme l'Isis de Bouto et de Behbéit, le Thot de Damanhour. La géographie explique bien des faits que l'étude théorique des concepts religieux est impuissante à expliquer dans l'histoire des systèmes théologiques. Ce n'est pas toujours la communauté ou l'analogie de nature qui amena la confusion de certains dieux, mais le simple voisinage : ils sont entrés l'un dans l'autre, non parce qu'ils représentaient la même idée ou le même phénomène, mais parce qu'ils régnaient assez près l'un de l'autre pour qu'un même groupe

Digitized by Google

de population pût se rendre aisément à leur sanctuaire. L'union s'opère quelquefois par répulsion mutuelle et se manifeste par une guerre des deux personnages et de leurs partisans : les dieux s'introduisent alors comme ennemis dans la vie l'un de l'autre, mais ils y pénètrent et confondent leurs mythes jusqu'alors séparés. Les mêmes rapports que le voisinage établit entre les dieux qui formèrent plus tard l'Ennéade et les dieux d'Héliopolis, il les avait déjà établis entre chacun d'eux en particulier, et c'est déjà groupés par la géographie qu'ils parvinrent au sanctuaire de Râ.

Les groupes qu'ils forment sont au nombre de deux : l'un composé de Shou et de Tafnouit, l'autre composé de Sibou, Nouit, Osiris, Isis et Nephthys. Il faut définir autant que possible le caractère de chacun d'eux, et je dirai tout d'abord que le premier est décidément céleste [1]. Shou n'apparaît jamais isolément comme dieu féodal ; il est toujours accompagné dans ce rôle d'un dieu jumeau Anhouri, et c'est comme Anhouri-Shou qu'il régnait sur Thinis dans la Haute-Égypte, sur Sébennytos, dans la Basse. Le peu que nous savons du dieu Anhouri-Shou féodal, nous montre en lui un dieu guerrier, muni de la pique et chez qui les Grecs avaient reconnu leur Arès [2]. Il est alors un dieu céleste, un ciel armé [3], mais cette qualité seule ne rend pas compte de la dualité de son être. Elle s'explique de la même manière que celle du dieu double Toumou-Râ, et des autres dieux doubles dont les monuments nous révèlent l'existence. J'ai dit ailleurs [4] que le dieu double Toumou-Râ répondait à la conception du créateur qui avait prévalu à Héliopolis. Là, le dieu féodal était Râ, le soleil matériel. Mais la vie de ce dieu se partageait en deux moments où sa condition était différente : les temps antérieurs à la création où il ne brille pas encore, et où il est Atoumou ; les temps posté-

1) Leemanns, *Papyri Græci*, t. I, p. 124, l. 15 et p. 128.

2) Contrairement à l'opinion de la plupart des égyptologues qui font de Shou un dieu soleil, Brugsch (*Religion und Mythologie*, p. 431) le définit l'espace libre entre ciel et terre, la région de l'air traversée en tous sens par les rayons du soleil (cf. Strauss, t. I. p. 52) ; je crois aussi que le Shou solaire est d'époque postérieure), et que le Shou primitif était un dieu ciel.

3) Maspero, dans les *Proceedings*, 1889-1890, p. 421-422.

Digitized by Google

rieurs à la création, où il brille sur notre monde et où il est Râ. Toumou, le premier terme de la dualité Toumou-Râ, est le dieu théologique issu par raisonnement du dieu populaire Râ. Je crois qu'Anhouri-Shou doit son origine à une opération du même genre. Le dieu féodal populaire de Thinis et de Sébennytos est lui aussi le dieu créateur, et voit son existence partagée en deux ères par la création : Anhouri, comme Toumou, est le jumeau théologique qui existait avant la construction de l'univers, Shou est le jumeau populaire qui représente le dieu après le monde constitué. La raison pour laquelle les prêtres héliopolitains ne prirent pour leur système que Shou, saute aux yeux tout d'abord : la personne Anhouri, répondant à Toumou, et par conséquent égale à lui, n'avait pas sa raison d'être dans un système héliopolitain où elle aurait disputé la première place au dieu local. On put la conserver dans les cas où l'on ne la considérait pas dans l'Ennéade même : au second rang de l'Ennéade, on n'admit que son doublet Shou. Tafnit, la jumelle de Shou, n'apparaît que dans l'Ennéade : c'est une des déesses qui n'ont pas de résidence féodale, et qui ne se fixèrent jamais sur un point précis du sol qui leur appartînt et où elles fussent souveraines. C'est une forme féminine de Shou, par conséquent une déesse ciel, et l'explication antique de son nom par la racine *tafou*, *tofou*, cracher, — *tafnit*, la cracheuse, avec adjonction de la flexion *ni* et de la terminaison féminine *it*, — montre que les Égyptiens voyaient en elle la divinité de la rosée et de la pluie, plus tard du vent. Elle a de préférence une tête de lionne et se montre à Thinis sous le nom de Mîhit, la déesse du Nord ou du vent du Nord, dont une variante *Mihnit* présente la même formation grammaticale que Tafnit : à Sébennytos, on la fond parfois avec la Sokhit voisine de Bubaste, et alors elle devient, comme son jumeau Shou, une déesse solaire. Aux temps les plus anciens, Shou et Tafnit sont donc deux divinités du ciel, et représentent une légende cosmogonique dans laquelle le dieu souverain était un dieu du ciel : c'est comme dieu souleveur (*seshou*) du ciel que Shou entra dans l'Ennéade héliopolitaine, entraînant avec lui sa sœur et compagne Tafnit.

Digitized by Google

Le second groupe est formé d'éléments plus complexes et plus vivants que le premier. Il présente à lui seul une cosmogonie complète qui aurait pu être adoptée telle quelle par les Égyptiens. En tête, un couple représentant le ciel et la terre, couple d'où sont sorties toutes choses. La terre est un dieu Sibou, le ciel une déesse Nouit. Sibou est la terre entière, c'est-à-dire l'espace compris au fond de l'ellipse de montagnes qui, pour les Égyptiens, enfermaient le monde et étayaient le ciel : il est la terre féconde et la terre stérile, les champs cultivés et le désert, les montagnes et l'océan, ou plutôt il porte tout cela sur son dos puissant — *hi sa Sibou*. Il est le dieu de vie qui produit les êtres, et le dieu de mort qui les résorbe dans son sein. Son pouvoir est vague et indéterminé, mais redoutable, comme l'idée qu'on se fait de sa personne : ce n'est pas sans raison que les Grecs, chez qui la terre était femme et ne pouvait par conséquent être comparée à un dieu, l'ont identifié au Kronos des légendes primitives qui engloutit ses enfants. Nouit est le ciel qui s'étend au-dessus de l'ellipse, plafond de fer d'où pendaient des lampes qui sont les étoiles et sur lequel les eaux d'en haut roulaient leurs flots profonds. On a remarqué de longue date qu'elle est la forme féminine de Nou, et on a conclu qu'elle est un doublet de ce dieu. Mais, dans celles des religions égyptiennes où le ciel était un dieu et non une déesse, ce dieu s'appelait Horou et non pas Nou. Nou est d'ailleurs un dieu relativement abstrait, qui n'a d'adorateurs, s'il en a, que dans les sanctuaires : on l'appelle le *père des dieux*, et il n'apparaît guère que comme la personnification d'une conception philosophique, la même qui fut en faveur chez les premiers Ioniens, celle d'après laquelle l'eau était l'élément primordial dont sont sortis tous les autres. Je crois donc que Nouit n'est pas le dérivé féminin de Nou[1], mais à l'inverse que Nou est le dérivé masculin de Nouit : ce n'est pas la déesse qui a été formée après le dieu et sur son modèle, c'est le dieu qui a été taillé sur le patron de la déesse et après elle. Il y a, à l'appui de cette opinion, un fait grammatical dont on n'a pas encore songé, je crois, à tirer

1) C'est ainsi que M. de Strauss le conçoit, t. I, p. 48, etc.; t. II, p. 155 sqq.

Digitized by Google

parti pour la mythologie. Les deux mots, qui dans la langue courante, désignaient le ciel et la terre, sont, le premier, *Pi-t*, du féminin, le second *To*, du masculin. Le sexe féminin était si bien attaché dans l'esprit du peuple à l'idée de ciel et le masculin à l'idée de terre, que la religion n'a pu faire autrement que de le constater : le ciel-divinité a été primitivement une déesse, Nouit, comme le ciel naturel était un mot féminin *Pi-t*, et la terre-divinité un dieu, Sibou, comme la terre naturelle un mot masculin *To*. Nouit était donc fatalement antérieure à Nou, et elle a donné naissance à Nou, non pas Nou à Nouit. Nou, l'eau d'en haut, est une abstraction presque philosophique, si on le compare à Nouit, la déesse du ciel.

Les divinités qu'on leur donne pour enfants, et qu'on marie deux à deux, me paraissent avoir été indépendantes l'une de l'autre à l'origine. Osiris a commencé, je l'ai dit ailleurs[1], par être le dieu de Busiris et de Mendès, un dieu du Delta dans lequel d'autres dieux du Delta et du Saïd se sont plus tard confondus. Il était surtout un Nil, et les Égyptiens de tout temps, même ceux de l'époque gréco-romaine, ne l'ont jamais ignoré[2] : il était le bélier, l'arbre fétiche ébranché, dont les contours régularisés formèrent l'emblème . Isis est souveraine à Bouto et au centre du Delta, sur la rive gauche de la branche de Damiette, en face des domaines d'Osiris qui sont sur la rive droite. Elle est la déesse féodale, c'est-à-dire la divinité suprême, créatrice par elle seule, comme Osiris était, chez lui, dieu suprême et créateur. Il s'établit entre elle et Osiris ces relations de bon voisinage que j'ai signalées, et qui, là comme ailleurs, furent sanctionnées par un mariage, mariage qui laissa d'ailleurs sa position entière à chacun des conjoints. Osiris ne fut à Bouto que le mari d'Isis et non le dieu principal, Isis à Mendès que la femme d'Osiris et non la reine du nome. Isis était une déesse agricole, la terre féconde, la terre noire du Delta qui produit les moissons. La nature même du pays contribua à rendre facile l'idée du mariage, et à la faire

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, p. 258 sqq.
2) *De Iside et Osiride*, c. XXXII, p. 54, l. 9, edit. Parthey.

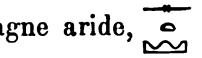
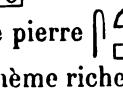
Digitized by Google

admettre de tous. A qui en effet la plaine noire du Delta doit-elle son énergie de reproduction inépuisable, sinon au Nil-Osiris? Le Nil monte, déborde séjourne longuement sur le sol; chaque année il épouse la terre et la terre sort verte et féconde de ses embrassements. Dans la légende telle que nous la connaissons d'ordinaire, un Horus est le fruit de cette union. Depuis longtemps, j'ai été frappé de certaines expressions et de certaines traditions qui montrent qu'au début, il n'en était pas ainsi. On remarquera d'abord que, même dans la forme la plus ordinaire de la légende, Horus ne naît pas du vivant d'Osiris : il ne vient au monde que sous le règne de Sît, après la mort de son prétendu père, et son lieu de naissance est le domaine même de sa mère, Bouto, dans les marais. Dans d'autres documents, il n'est même pas conçu au moment où Osiris disparaît, mais Isis, après avoir rasssemblé les membres de son mari, moins le phallus, que l'oxyrrhynque avait dévoré, en exprime « l'eau du dieu et en forme son héritier, Horus » ; c'est ce que le même texte exprimait en disant qu'elle avait « fait l'homme étant femme », en d'autres termes, qu'elle s'était fécondée elle-même. Sans insister sur ce sujet délicat, je rappellerai qu'Isis, divinité suprême, avait, comme tous les dieux suprêmes, le pouvoir de créer ses propres enfants sans le concours d'une autre divinité; de même que Râ tirait de lui Shou et Tafnit, de même et par un procédé analogue elle pouvait tirer Horus [1]. L'impression qui résulte pour moi de l'étude attentive des légendes, et des textes où elles sont conservées, est, qu'au début l'enfant Horus n'était pas le fils d'Osiris, mais seulement, comme l'indique son nom ordinaire, le fils d'Isis, *Har-si-Isit*. La déesse l'avait eu seule, par sa propre énergie, dans les marais de Bouto (*Har-Khobi*), au temps où elle n'était encore que la déesse féodale du canton situé à l'occident de la branche de Damiette. Elle l'apporta à son mari avec le reste de sa dot, et les variantes de la légende postérieure ne sont qu'autant de tentatives pour rattacher à Osiris, ce fils d'Isis dont Osiris n'avait pas été le père pendant les années de sa vie terrestre. Le procédé le plus simple,

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 26 sqq.

Digitized by Google

celui auquel on paraît s'être arrêté le plus complaisamment, consistait, ainsi qu'on l'a vu, à supposer qu'Isis avait « extrait l'eau du dieu » de ses membres mutilés, pour s'en fabriquer son enfant; de la sorte, Osiris devenait père, sans qu'Isis perdît pour cela ce droit de « jouer le rôle d'homme, étant femme », c'est-à-dire de se féconder elle-même par sa propre opération. Le mariage d'Isis et l'adoption d'Horus par Osiris eurent pour le développement des cultes égyptiens des conséquences que je ne puis qu'indiquer ici en passant. La population première des régions situées au centre et à l'occident du Delta paraît avoir reconnu comme divinité suprême une déesse et avoir donné presque partout à cette déesse une forme de vache : témoins les nomes assez nombreux où entre le nom de la vache, et la présence, jusque dans l'oasis, de déesses à forme de vaches. Le mariage d'Osiris avec Isis, à Bouto, se répéta dans la plupart de ces villes isiaques, et le dieu qu'on y associa à la déesse fut presque toujours un Osiris, plus ou moins dissimulé sous des prénoms divers. Par contagion, toutes celles des déesses du Delta oriental ou central qui n'étaient pas des Isis furent identifiées à Isis et leur fils au jeune Horus. Le mariage était déjà consommé et avait déjà porté toutes ses conséquences, au moment où les Héliopolitains s'emparèrent du couple divin pour lui donner un rôle dans l'œuvre de la création, car la constitution et l'enchaînement des trois Ennéades suppose qu'Horus est fils d'Osiris, et non d'Isis seule.

Le couple rival Sît-Nephthys me paraît, lui aussi, devoir se décomposer, bien que d'une façon un peu différente. Le caractère de Sît, par opposition à Osiris, c'est d'exprimer le contraire de l'eau fécondante du Nil, et, par conséquent, d'incarner le désert, la pierre stérile, le sable : les Égyptiens eux-mêmes l'ont compris ainsi, et ont profité de la ressemblance de son nom avec celui du désert, ou, comme on a toujours dit en Égypte, de la montagne aride,  *Sit*, pour lui donner comme déterminatif constant un bloc de pierre  . L'hostilité incessante du Nil et du désert était un thème riche en développements, que l'imagination populaire et la subtilité sacerdotale exploitèrent également :

Digitized by Google

je n'ai pas à parler ici de la lutte légendaire d'Osiris et de Sît. Le désert est, comme le Nil, l'œuvre des dieux primordiaux : c'est dire qu'il devait être le fils de Sibou et de Nouit, et, par suite, le frère d'Osiris et d'Isis. Le mythe est calqué sur ce qui se passe dans la réalité et qui devait être plus sensible encore aux temps primitifs, avant que le travail des générations eût corrigé les inconvénients inhérents à la nature du sol égyptien et atténué les effets des débordements et du climat. Le Nil, en baissant, s'atténue jusqu'à disparaître presque dans un désert de sable; c'est Osiris surpris et étouffé par Sît descendu dans son lit. Le Nil, en montant, recouvre le sable, sort de son lit et empiète sur le désert : c'est le triomphe d'Osiris, non pas lui, mais son fils, le fils de la terre noire, Horus, sur Sît. C'est d'abord une guerre toute matérielle où la notion du bien et du mal n'entre pour rien. Mais une tendance instinctive porte les peuples à croire que les premières civilisations ne sont pas l'œuvre des hommes : il faut un dieu pour triompher de la barbarie primitive. Ce dieu n'est pas le dieu primordial, mais son fils ou l'un de ses fils qui descend sur la terre, et s'y incarne afin de communiquer plus librement avec l'humanité. Sibou et Nouit avaient créé le monde, y compris les hommes ; leur fils aîné Osiris descend parmi eux et devient le premier homme. Étant le premier homme, il est nécessairement le premier mort, et, comme la mort n'est pas naturelle, il ne peut mourir qu'à la condition d'être tué, d'où la nécessité de son meurtre; puisqu'un dieu seul a qualité pour tuer un dieu, c'est Sît qui se charge de l'exécution et lui succède. Le drame naturel se complique d'un drame humain, identique aux tragédies qui ont si longtemps ensanglanté les palais de l'Orient. Comme un dieu ne meurt pas entier, Osiris, le premier mort, devient la première momie et le premier ressuscité : désormais, tous les humains sont sûrs d'échapper à l'anéantissement s'ils sont traités par leurs enfants de la façon qu'Osiris traita son père. On voit par quelles associations d'idées Osiris a pu devenir l'être bon par excellence, le type de l'homme qui vit, meurt et revit, tandis que Sît se transformait par contraste en une incarnation de tout ce qui est mauvais et redouta-

Digitized by Google

ble[1]. Il était seul pour accomplir son œuvre et n'avait pas de compagne. Je crois que celle qu'on lui donna, par symétrie avec Isis, est un simple doublet d'Isis sans existence réelle. Sa légende me paraît indiquer, comme on l'a vu il y a longtemps, qu'elle représentait la partie du sol intermédiaire entre le Nil et le désert, stérile à l'ordinaire et recouverte du sable, mais susceptible de devenir féconde si elle était atteinte par l'eau de l'inondation. Elle n'eut jamais de sanctuaire à elle seule, mais ne marcha qu'avec Isis et se rattacha à Osiris plutôt qu'à Sît.

Quand j'attribue aux dieux de ce groupe le sens et la valeur qu'on a vus, je ne veux pas affirmer pour cela qu'ils n'ont eu que celles-là et qu'ils sont une création unique des seules localités du Delta d'où je pense que les Héliopolitains les ont tirés. Je crois qu'ils existaient comme dieux communs à la nation entière, et qu'il y avait eu un Osiris, un Sît, une Isis, connus sinon adorés de tous, et dont le mythe était déjà en partie formé. Ce que je prétends mettre en lumière, c'est que ces dieux, en se fixant dans telle ou telle localité du Delta, y ont revêtu le caractère que j'ai indiqué, s'y sont associés selon la règle de voisinage dont j'ai parlé, et ont fini par y obtenir la signification qu'ils ont reçue dans la légende telle que nous la connaissons. Transportés vers le même temps dans la Haute-Égypte, ils avaient revêtu une physionomie différente, et étaient entrés dans des combinaisons qui n'avaient que peu de ressemblance avec celles que nous connaissons d'ordinaire : j'espère, par exemple, montrer ailleurs ce qui en advint de la rencontre et de l'association de Sît avec l'Horus guerrier de la Haute-Égypte, l'Haroéris d'Ombos et d'Edfou. Les idées que j'expose ici à grands traits sont celles qui me paraissent résulter de l'étude des formes de ces divinités qui résidaient dans le Delta, et qui contribuèrent à la constitution des Ennéades. Je conclus de ce que j'ai écrit ici, et d'autres considérations que j'ai fait valoir dans mes cours du Collège de France,

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 23 sqq. C'est l'idée que M. de Strauss a développée de façon différente (t. I, p. 105 sqq.) et que j'ai résumée plus haut.

Digitized by Google

que, pendant les siècles qui précédèrent la formation de la théologie héliopolitaine, un système de cosmogonie complet s'était élaboré à l'est et au centre du Delta, d'après lequel le couple des dieux primitifs, le ciel et la terre, auraient donné naissance à tous les dieux qui représentaient les grandes puissances de la nature environnante, le Nil, la terre noire, la terre rouge du désert : Sibou et Nouit étaient les parents d'Osiris, d'Isis et de Sît, auquel Nephthys avait été adjointe. Cette cosmogonie présente tous les caractères d'une imagination primitive. Elle constate les faits sans chercher à les expliquer entièrement, et les quelques explications qu'elle fournit épuisent vite l'imagination de ses auteurs. Elle admet que les dieux locaux représentant des forces restreintes, Osiris, Isis et Sît, sont les enfants des dieux généraux représentant le ciel et la terre ; mais cette conception semble lui suffire et elle ne se demande pas ce qu'étaient les dieux généraux eux-mêmes, s'ils ont toujours été séparés tels que nous les apercevons, s'ils n'ont pas été réunis dans des conditions telles que le monde actuel formé par leur séparation n'existait pas encore, et, dans cette dernière hypothèse, s'ils se sont séparés eux-mêmes ou si un autre dieu ne les avait pas séparés. Tout l'effort de la pensée, au lieu de se porter sur le problème des origines, semble au contraire se concentrer sur la mise en œuvre des doctrines osiriaques. Elle développe les parties relatives au meurtre d'Osiris et à sa momification, à la naissance d'Horus, à la lutte d'Horus contre Sît, à la façon dont elle se termina. Il y avait déjà plusieurs versions à ce sujet. L'une ne met en jeu que les dieux même de la théorie, et me paraît pour ce motif être la plus ancienne : elle nous montre Sibou, le prince des dieux *ropdit noutirou* et leur père, jugeant en dernier ressort entre ses descendants et leur partageant le royaume. Une autre profite d'un moyen de régler les querelles qui a toujours été fort employé dans les pays divisés en petits États : le recours à l'arbitrage d'un État voisin des belligérants. Le nome hermopolite de la Basse-Égypte confinait aux nomes osiriens et typhoniens : son dieu Thot l'ibis fut choisi pour arbitre et décida entre les deux belligérants, d'où son nom de *Thot uap-ro-houhoui*, Thot qui juge entre les deux compagnons. C'est par

Digitized by Google

là, je crois, que Thot se mêla si intimement aux personnages du cycle osirien.

Je rattacherai volontiers à la même cosmogonie, sinon le principe qui est plus ancien encore, du moins une des formes les plus fréquentes dans les textes, des dieux protecteurs des quatre piliers du monde. On sait que le ciel égyptien était étayé par quatre piliers placés aux quatre points cardinaux, et qui l'empêchaient de retomber sur la terre. Dans la théorie où le ciel était un Horus, une face divine, les piliers étaient figurés par les quatre tresses de cheveux qui encadraient la face, et auxquels étaient emmêlés les dieux-tresses (*honsiktiou*) des Pyramides, les quatre enfants d'Horus, Amsiti, Hâpi, Kabhsonouf, Tioumaoutf, devenus ainsi les dieux des quatre points et des quatre vents cardinaux. Dans la théorie où le ciel est une déesse, les quatre piliers répondent aux bras et aux jambes de Nouit — ailleurs de la vache Hathor, — qui prennent un point d'appui sur Sibou et permettent au corps arc-bouté de la déesse de porter le poids des eaux célestes. Les quatre dieux qui veillent aux piliers de Nouit ne sont pas toujours les mêmes : Osiris ou son fils Horus présidait d'ordinaire au pilier méridional, Sît au septentrional, Thot à celui de l'ouest, Soupti à celui de l'est. Sans entrer dans le détail, on ne peut s'empêcher de remarquer que tous les dieux marqués ici comme placés aux extrémités du monde sont réunis dans la partie septentrionale et orientale du Delta, Sît et Osiris ou Horus dans les cantons que j'ai indiqués, Thot à l'ouest de ces cantons à Hermopolis Parva, Soupti à l'est dans le nome d'Arabie, aux confins de l'ouady Toumilât et de l'isthme de Suez. La cosmogonie développée dans ces régions paraît donc s'être emparée, dès le début, d'une conception d'après laquelle les fils de Nouit et les dieux des cités voisines, Thot et Soupti, auraient été les dieux-étais du ciel, sans le concours desquels le monde ne saurait subsister un instant dans son état actuel. Ici encore, si le choix des dieux est purement local, le principe était commun à toute la nation, et dans toutes les cités dont nous connaissons quelque peu la théologie, nous retrouvons quatre dieux cardinaux chacun à son poste. Unis au dieu créateur, ils formaient un conseil de cinq membres,

Digitized by Google

les *cinq* qui ont valu au temple d'Hermopolis Magna, dans la Haute-Égypte, son nom de *Maison des cinq*. On commence donc à voir, malgré la distance des temps et l'embrouillement des mythes, la plupart des traits généraux ou particuliers qui distinguaient la théogonie des cantons du Delta qui se ralliaient autour de Sibou, d'Osiris et de Sît. Un examen minutieux des légendes qui nous sont parvenues m'a prouvé que beaucoup de leurs parties appartiennent à ce système, et sont antérieures à la constitution de l'Ennéade : mais je ne puis ici qu'indiquer ce résultat de mes recherches et passer outre, faute d'espace.

Voilà en peu de mots ce qu'on peut dire sur les deux groupes de dieux dont j'ai parlé : il faut maintenant essayer de retrouver les raisons qui ont décidé les théologiens d'Héliopolis à les grouper comme ils ont fait. Remarquons d'abord que le culte d'Héliopolis était décidément solaire : Râ, son maître-dieu, est le soleil matériel qui nous éclaire du matin au soir. Il possédait donc en propre un élément qui manquait aux autres cosmogonies pour contenir tous les phénomènes principaux de la création, l'élément solaire. Ceux-ci appartenaient à une époque où les peuples divinisaient le ciel en gros, y compris les astres qu'il renferme, par conséquent, le soleil, et ne voyaient en tout cela qu'un seul être aux manifestations multiples, un dieu-ciel : Râ, au contraire, se rattachait aux temps où l'on avait appris à distinguer, comme personnes différentes, les astres qui illuminent le firmament, et où le plus éclatant d'entre eux, le Soleil, avait pris son rang à côté, puis au-dessus du dieu Ciel, par le même instinct qui porta tous les peuples à subordonner leurs vieilles divinités célestes aux jeunes divinités solaires. S'il y avait un point qui ne souffrît point le doute pour les théologiens de n'importe quelle cité en Égypte, c'est que leur dieu féodal était nécessairement le roi des dieux et par suite le dieu créateur ; le Soleil devait donc figurer et figura en effet en tête du système héliopolitain. J'ai expliqué ailleurs [1] pourquoi c'est Toumou qui a le premier rang, comment il fut créé artificiellement, et comment

1) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1889-1890, p. 421-422.

Digitized by Google

Râ n'est pas nommé. Toumou est le soleil avant la création, plongé dans l'eau, c'est-à-dire dans le Nou, et, selon la façon dont on l'envisage, fils de cette eau, fils du Nou, ou bien identique à elle. Râ est le même soleil après la création, quand il y a un monde à éclairer, des yeux pour le voir, des bouches pour l'adorer; il est le premier roi de la première dynastie divine et le premier Pharaon de l'Égypte [1]. Ces deux personnes sont couvertes dans le dogme par le seul nom Toumou, Atoumou. Selon la donnée commune des cosmogonies égyptiennes, ce Soleil avait à côté de lui les quatre dieux des quatre piliers, et ces quatre dieux sont ses enfants. Les mêmes relations de voisinage que j'ai signalées, et qui avaient introduit les dieux des cités du Delta oriental à Héliopolis, avaient dû les y introduire avec tous leurs attributs et toutes leurs qualités, entre autres avec celles de dieux maîtres des piliers, et il est certain que des textes nous les montrent jouant le rôle de dieux-piliers pour le compte du Soleil, non seulement Osiris et Sît, mais Sibou et Shou, c'est-à-dire les quatre dieux qui forment avec Râ la première dynastie divine et le cadre masculin de l'Ennéade. La subordination de ces quatre dieux au Soleil maître s'établissait donc naturelle, selon les analogies de la tradition commune à toutes les religions locales, et, par suite, leur filiation. Ils étaient fils du Soleil, mais en même temps ils demeuraient, Osiris et Sît pour le moins, fils de Sibou, et il restait à concilier de façon vraisemblable ces faits contraditoires.

Pour être bref, voici en quelques lignes le plan sur lequel la cosmogonie héliopolitaine fut construite. Je ne prétends pas, en employant ces termes, affirmer qu'il se rencontra un jour, à Héliopolis, un théologien qui construisit le système de toutes pièces, en déduisant strictement l'une de l'autre les dogmes qu'il suppose : la doctrine a dû s'établir en plusieurs fois, presque inconsciemment, par un mouvement naturel des esprits, et ceux qui la fixèrent définitivement ne firent guère qu'enregistrer les faits et les doctrines, sans avoir grand'chose à inventer ni à

1) Dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1889-1890, p. 420 sqq.

Digitized by Google

changer. La création, est l'œuvre d'une succession de dieux, dont chacun a son rôle tracé par avance et ne peut le jouer qu'autant que ses prédécesseurs auront joué le leur au préalable. Le canevas du drame est à peu près celui-ci. Le créateur suprême, ayant résolu d'organiser le monde, sort de l'eau primordiale et manifeste le Soleil Râ. Le soleil apparu, il lui faut tracer un chemin régulier : le ciel se sépare de la terre, et donne naissance au Nil et au désert, à la vie et à la mort, au bien et au mal. La religion locale d'Héliopolis fournissait le créateur Toumou-Râ : la cosmogonie osirienne fournissait le groupe final tout préparé, Sibou-Nouit, Osiris-Isis, Sît-Nephthys. Mais la juxtaposition pure et simple de Toumou aux Osiriens n'expliquait que l'origine du ciel et de la terre : Râ éclairait le monde, mais rien dans son rôle n'indiquait qu'il eût mis Sibou et Nouit chacun en sa place. C'est pour rendre compte de ce phénomène que les Héliopolitains intercalèrent le couple Shou-Tafnouit entre Toumou et les Osiriens. Shou avait-il déjà à Sébennytos cette fonction de séparateur du ciel et de la terre ? Les Héliopolitains la lui attribuèrent-ils de leur propre autorité, en vertu du sens *élever* qu'avait son nom? Son adjonction compléta le système, et comme les moments de la création que représentaient ces dieux étaient, les uns successifs, les autres simultanés dans l'esprit des Égyptiens, on unit les couples les uns aux autres par des liens de filiation ou de fraternité. Toumou tira de lui le couple Shou-Tafnit, qui engendra le couple Sibou-Nouit, qui engendra les deux couples Osiris-Isis, Sît-Nephthys, et la Grande Ennéade fut constituée définitivement. Je le répète, tout ce travail fut probablement instinctif et ne s'accomplit que par degrés : la nécessité où je suis d'en résumer brièvement la marche lui donne une netteté et une apparence de préméditation qu'il n'eut jamais. L'analyse montre du reste à quel point le système est artificiel, et combien il diffère des légendes relatives aux autres dieux et même de la cosmogonie dont Sibou est l'agent suprême. C'est une œuvre de théologiens, formée par l'association de plusieurs systèmes complets ou mutilés, et qui, par conséquent, ne puise pas directement à la tradition populaire : on ne s'étonnera donc pas d'y trouver un raffinement de

Digitized by Google

subtilité un peu barbare, il est vrai, mais qui témoigne d'une puissance de spéculation remarquable, si l'on songe qu'elle s'élabora des siècles avant l'histoire.

Quels qu'en soient les mérites pour nous, il répondait si bien aux besoins de la pensée égyptienne qu'il se répandit par toute l'Égypte. Les textes des Pyramides nous présentent l'adoption comme un fait déjà accompli, et j'ai déjà eu l'occasion de dire que la plupart de ces textes sont antérieurs à Ménès. Il présentait ce grand avantage de s'adapter aisément à toutes les religions féodales, sans blesser la vanité des provinciaux. On remplaçait Toumou-Râ, soit entier, soit une seule de ses personnes, par le dieu local qu'on proclamait souverain créateur et maître de l'Ennéade : cela fait, les autres dieux suivaient à la file, comme dans le prototype héliopolitain. On les accueillait d'autant plus volontiers qu'ils appartenaient au plus vieux fonds des croyances communes à la nation, et qu'on les retrouvait presque tous sur les points les plus éloignés du sol. Les gens de la Haute-Égypte avaient par exemple le Shou de l'Anhouri-Shou de Thinis, le Sît d'Ombos, du nome Hypsélite ou du nome Oxyrrhynchite, l'Osiris de Cusæ, l'Isis de Coptos. La légende de ces dieux différait, sur bien des points, de la légende qu'ils avaient dans le Delta, mais le nom était le même et cela suffisait. Les quelques localités qui échappèrent d'abord, s'il y en eut, furent envahies à l'époque historique et il n'y a pas, aux derniers temps, une seule religion féodale qui n'ait son Ennéade composée sur le modèle de l'Ennéade héliopolitaine. Je ne dis pas *ses Ennéades formées sur le modèle des Ennéades héliopolitaines,* car les monuments connus jusqu'à présent ne permettent pas de rien affirmer à ce sujet. Que la théorie des trois Ennéades soit fort ancienne à Héliopolis, il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les textes des Pyramides où la compagnie des vingt-sept dieux qu'elles forment est citée à chaque instant. Mais les dieux qui composaient la deuxième et la troisième Ennéade, ceux surtout de la dernière, offraient en général si peu d'intérêt et avaient un rôle si restreint dans le gouvernement du monde que, même à Héliopolis on ne s'occupait guère d'eux dans la pratique. On prit donc l'habitude d'extraire

Digitized by Google

de la deuxième Ennéade les quelques divinités qui y jouissaient de la notorité publique, Harsiésis, Hathor, Thot, Anubis, etc., et on les inscrivit à la suite de la première Ennéade. On continua en leur faveur de mentionner la petite Ennéade à côté de la grande, mais sans jamais l'énumérer ou la figurer tout entière. Si donc le système complet d'Héliopolis fut adopté dans le reste du pays, ce fut en théorie et par les théologiens : il ne sortit pas du sanctuaire et ne se répandit jamais dans les masses de la population. Voilà pourquoi je me borne à discuter ici les questions relatives à la première Ennéade : c'était la seule qui intéressât tous les Égyptiens et comptât pour eux.

Les adaptations en manquent d'originalité : sur un seul point du territoire, à Hermopolis Magna, une doctrine se forma, qui paraît différer au premier abord de la doctrine de l'Ennéade. Il est souvent question dans les textes, à partir de l'époque thébaine, de l'Ogdoade d'Hermopolis, et cette conception a semblé assez singulière à M. Brugsch pour qu'il l'ait soumis à un examen approfondi et qu'il en ait fait l'un des fondements de sa théorie mythologique[1]. J'ai montré[2], que l'Ennéade hermopolitaine se rattachait à l'héliopolitaine, mais je n'ai point exposé les raisons qui lui assurèrent une existence indépendante à côté de cette Ennéade, ni quel principe elle représentait. C'est une matière que j'ai traitée à plusieurs reprises dans mes cours du Collège de France ou de l'École des Hautes-Études, et dans diverses conférences dont le texte est demeuré inédit[3]. J'en donnerai ici le résumé, désespérant de pouvoir le publier *in extenso* ; les égyptologues sauront aisément où trouver les passages sur lesquels je m'appuie. Le motif pour lequel l'Ennéade hermopolitaine persista est qu'elle représentait un principe de création différent de celui que représentait l'Ennéade héliopolitaine. Celle-ci supposait

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 123 sqq.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 30 sqq.

3) Le résumé d'une de ces conférences faite dans une des soirées de la Faculté de théologie protestante de Paris a été publié dans le *Témoignage* (n° du 28 février 1891) et dans plusieurs autres journaux religieux de France et de Suisse.

Digitized by Google

d'une manière générale que la création était le résultat d'efforts musculaires et d'actes violents, par lesquels les dieux avaient donné au monde la forme qu'il a aujourd'hui. L'école hermopolitaine admettait un autre instrument de création, la parole articulée ou même la simple émission de la voix, à laquelle elle prêtait tous les effets que l'école héliopolitaine attribuait à la seule force corporelle.

La voix humaine avait en effet, et possède encore chez la plupart des peuples orientaux, une puissance que les Européens ne sont guère disposés à lui accorder. Elle est l'instrument magique par excellence, celui sans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient réussir : chacune de ses émissions porte dans le monde des invisibles, et y met en jeu des forces, dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples, ni même l'existence. Sans doute le texte d'une évocation, la séquence des mots dont elle est composée, a sa valeur réelle, mais qui n'est complète que si la voix vient animer la lettre : pour être efficace, la conjuration doit être accompagnée d'un chant, devenir une *incantation*, un *carmen*. Quand on la déclamait avec la mélopée sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets : une fausse note, une erreur de mesure, l'interversion de deux des sons dont elle se composait, et elle était nulle. Voilà pourquoi tous ceux qui récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient MA KHRÔOU, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts, comme on croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le dieu : sans la voix, la formule n'était que lettre morte. C'est ce qu'on a trop négligé de remarquer, et la plupart des études dogmatiques ou rituelles qu'on a faites, non seulement sur la religion égyptienne, mais sur d'autres religions orientales, sont, je crois, entachées d'er-

Digitized by Google

reur, parce que, dans l'alliance intime de la voix et de la formule qui constitue la prière, on n'a guère tenu compte que de la formule en négligeant la voix.

Or, les textes nous montrent que, si la formule sans la voix est inefficace, la voix sans la formule est toute-puissante et devient l'agent de la création. La plupart d'entre eux sont bien connus, mais on les a traduits jusqu'à présent avec l'idée préconçue qu'ils doivent s'entendre d'une formule, non d'une simple émission de voix sans mots articulés ; c'est là une interprétation instinctive, qu'un examen plus minutieux m'oblige à repousser. La donnée en est toujours la même : le dieu créateur ouvre la bouche et les dieux en sortent pour opérer son œuvre. Ainsi, dans la stèle C 3 du Louvre, le dieu Khnoumou et la déesse Hiqit, désignés comme étant les ancêtres du commencement, les *incunabula* (MASKHONITOU) premiers d'Abydos, sont « sortis de la « bouche de Râ lui-même afin (ou, *au moment*) d'organiser « Abydos même »[1]. Râ, voulant créer Abydos, a ouvert la bouche, et les deux divinités en sont sorties qui ont organisé la ville. C'est un phénomène bien connu des lecteurs de Perrault, où les deux filles ne peuvent ouvrir la bouche sans que des crapauds et des serpents en sortent chez l'une, des pierreries et des fleurs chez l'autre ; la tradition populaire a retenu, comme moyen d'action pour les fées, un des procédés de création employés par les dieux d'autrefois. Cette donnée, combinée avec un essai d'étymologie savante, faisait dire aux Égyptiens que le dieu créateur Râ-Toumou avait vomi, ASHOSHOU, le dieu Shou et craché,

1) Gayet, *Musée du Louvre, stèles de la XII^e dynastie*, pl. IV, l. 15-16.

2) Je me borne à rappeler ici en passant, un des nombreux exemples de création par la voix qu'il y a dans la théologie courante de l'Égypte, le *pir-khrôou*, l'offrande en faveur des morts. Le *pir-khrôou*, qui s'écrit parfois *pir-hi-khrôou* (sortie à la voix, sortir par la voix) dans les textes (cf. Maspero, *Notes sur quelques points, etc.*, dans la *Zeitschrift*, 1882, p. 120 sqq.) est à proprement parler l'émission de la voix, par la vertu de laquelle les mets funéraires et le trousseau du mort sortent sur l'autel du dieu auquel on s'adresse pour les transmettre : Sort la voix (*pir-khrôou*), sortent les choses sur l'autel du dieu (*pir khit-nibit hi khaît*). La voix est, dans le cas actuel, accompagnée d'une formule, mais c'est elle seule qui opère, et l'effet voulu n'est produit qu'après que l'officiant a poussé ce *ha* qu'on voit parfois écrit à la suite de la formule.

Digitized by Google

TAFOU, la déesse Tafnouit. Le calembourg entre *Shou* et *ashoshou*, *tafou* et *Tafnouit*, a commandé ici le choix des mots, mais l'idée elle-même en est indépendante. On sait le procédé barbare que Toumou avait employé pour tirer Shou et Tafnit de lui-même : les verbes *ashoshou* et *tafou* pouvaient aussi bien s'appliquer à l'émission par le membre viril, comme un coup d'œil sur la littérature licencieuse de tous les pays suffirait à le prouver, et par conséquent, l'on ne saurait attribuer au seul besoin de faire un beau calembourg, le transfert à la bouche du dieu de l'opération par laquelle Shou et Tafnouit étaient nés. Il se justifiait naturellement par l'idée que les Égyptiens s'étaient faite de la puissance créatrice de la parole, puis de la voix : parole et voix ne demeuraient pas immatérielles, mais se prenaient, pour ainsi dire, en corps animés de vie et de vertus créatrices, en dieux et en déesses qui vivaient et créaient à leur tour.

Il me semble que le sens des textes, une fois indiqué, ne saurait guère être contesté. Comme cependant il pourrait subsister quelques doutes, qu'on me permette de rechercher si, dans les doctrines égyptiennes de l'époque gréco-romaine, on ne rencontre pas des passages où la théorie que je signale soit exposée clairement. J'en devrais citer plus d'un, dans la collection des écrits hermétiques; mais, pour rester bref, je préfère m'en référer à quelques pages d'un livre magique en langue grecque, où la doctrine de la création est rappelée, telle qu'elle avait cours dans la secte des Marcosiens. Je renvoie, pour l'exposition complète du système, au bel ouvrage de Leemans sur les Papyrus grecs du Musée de Leyde [1] ; voici, en résumé, les parties qui ont rapport à mon sujet. Le magicien s'adresse à Thot : « Je t'invoque, dit-il, ô Hermès, toi qui contiens tout, en toute voix et en tout dialecte, comme pour la première fois te célébra le Soleil, ton subordonné, à qui est remis le soin de toute chose. » Les formes solaires saluent donc Thot et celui-ci leur répond : « et parlant, le dieu battit des mains et poussa sept éclats de rire,

1) C. Leemans, *Papyri Ægyptii Græci*, t. II, p. 116 sqq. Il faut remarquer que la première étude de ce papyrus a été faite par Reuvens, *Lettre à M. Letronne*, 1841.

Digitized by Google

kha, *kha*, *kha*, *kha*, *kha*, *kha*, *kha*, et quand il eut ri, sept dieux naquirent » — un par chaque éclat de rire, comme on voit. — Quand Hermès eut ri lui-même en premier lieu, la lumière apparut éclairant tout et la création commença de s'accomplir. Il rit encore six fois successivement, et chaque éclat de rire donna naissance à des êtres et à des phénomènes nouveaux: la terre, percevant le son, poussa un cri à son tour, se courba et les eaux se divisèrent en trois masses, le destin naquit, la justice, l'occasion, l'âme. Cette dernière, en voyant le jour, rit, puis pleura, sur quoi le dieu siffla, s'inclina vers la terre et produisit le serpent Python qui a la prescience universelle. La vue du dragon le frappa de stupeur : il clappa des lèvres, et, au clappement, un être armé apparut. Ce que voyant, il fut de nouveau frappé de stupeur, comme devant plus puissant que lui, et, abaissant son regard vers la terre, s'exclama *Iaô !* Le dieu qui est maître de tout naquit de l'écho de ces sons. Je crois qu'on ne saurait exiger mieux comme démonstration. Le son du rire marqué *kha*, *kha*, créa les dieux, puis, après le rire souvent répété, le sifflement, puis, après le sifflement, le clappement des lèvres, puis, après le clappement des lèvres, les trois notes musicales *Iaô*, sans signification dans le langage courant des hommes. Les Marcosiens, qui doivent tant au mysticisme païen de l'Égypte, lui ont emprunté aussi la conception de la création par la voix : chez eux en effet, comme chez les vieux théologiens des temples, les dieux qui meuvent le monde sortent de la bouche du dieu, sans effort et sans évocation parlée, par une simple émission de la voix [1].

Les textes égyptiens plaçaient donc, à côté des procédés tout matériels employés à l'origine par les dieux de l'Ennéade héliopolitaine, une série de procédés moins matériels où les dieux n'avaient pas besoin, pour créer, de compromettre leur sérénité et leur impassibilité de dieu. Disons-le en passant, la création par la voix simple est un raffinement et une abstraction de la création

1) On retrouverait des faits analogues dans la doctrine d'autres sectes gnostiques : je m'abstiens de les citer pour le moment.

Digitized by Google

par la parole. La parole présente en effet quelque chose de complexe et de concret, que l'émission simple de la voix n'a plus au même degré. Sans doute le rire, le clappement, le sifflement du Créateur sont encore des faits matériels, mais leur matérialité est réduite à un minimum : tout ce qu'ils expriment est enfermé en un son unique, indivisible, produit sans effort apparent, durant un temps très bref, exprimant tout ce qu'on veut y mettre, parce que de lui-même il ne marque pas comme la parole quelque chose de déterminé. Le son est à la parole, le sifflement, le clappement ou le coup de voix est même au « Viens à moi ! » qui provoque l'apparition du soleil dans la théologie héliopolitaine, ce que le coup de sifflet de l'officier de quart est au commandement détaillé dans la manœuvre d'un navire : il devient presque une abstraction. Au début, le créateur avait parlé le monde, plus tard il le sonna, il lui restait encore à le penser, mais c'est là une conception à laquelle les théologiens de l'Égypte ne paraissent pas avoir songé. Même l'idée de la création vocale ne se répandit pas dans le peuple autant que celle de la création musculaire. Le texte grec que je citais plus haut l'attribue à Hermès-Thot et il a raison. Thot-Hermès est en effet, par nature, le dieu de la parole et de la voix ; non seulement il a la voix juste lui-même, mais il jouit du privilège d'enseigner à l'avoir juste, et c'est lui qui rend la voix des morts juste contre leurs ennemis — *smâ-khrôou N... er khoftiouf* — pour triompher d'eux. Mais Thot n'est pas un personnage simple ; il a été affilié de bonne heure au groupe osirien, et c'est surtout par des monuments du mythe osirien que nous le connaissons aujourd'hui. Il nous apparaît, dès l'époque des Pyramides, subordonné au dieu des morts, transportant les *doubles* sur son aile d'ibis aux Champs d'Ialou [1], exécutant le pèsement des âmes et surveillant la balance, servant de greffier au tribunal infernal : nous le voyons aussi enregistrant les actions des rois vivants, comme il avait enregistré celles du pharaon divin, Osiris-Onnophris. Tout cela donne l'idée d'un personnage secondaire, vassal des dieux de premier rang ; si l'on observe en plus qu'il

1) *Teti*, l. 186 sqq.

Digitized by Google

ne figure point parmi les membres de la Grande Ennéade, mais est relégué dans la petite, on se confirme dans l'opinion qu'il a joué un rôle peu important lors du développement de la théologie égyptienne. En quoi l'on se trompe.

Les mythes de Thot semblent s'être élaborés dans deux villes différentes, dans deux Hermopolis, l'une du Delta, l'autre, la plus grande, de la Haute-Égypte. Le Thot du Delta a pour surnom constant, ainsi que Brugsch l'a bien vu[1], *Ouapou-r-hohoui* « Celui qui juge entre les deux parties », et ce titre nous montre que c'est lui surtout qui introduisit l'élément osirien dans la légende hermétique. J'ai déjà montré, en effet, qu'Hermopolis la Petite appartient au même groupe géographique que Bouto, Mendès, Busiris, Héroopolis, toutes les villes qui fournirent des dieux au cycle osirien ; c'est à titre de voisins qu'Hor et Sît évoquèrent leur cause devant lui et qu'il jugea entre eux. Une fois mêlé à l'histoire osirienne, il fut transporté avec elle dans le cercle des Ennéades, et c'est comme auxiliaire d'Osiris ou d'Horus qu'il fut connu à la masse des fidèles. Le Thot de la Grande Hermopolis fut entraîné dans le mouvement par celui de la Petite ; il fut considéré de même, en dehors de sa ville féodale, comme étant surtout un des alliés d'Osiris. Toutefois, l'Hermopolis de Haute-Égypte était trop considérable pour que son dieu perdît entièrement sa personnalité. Thot y demeura jusqu'au bout le dieu suprême qu'il y était à l'origine, et son amitié pour Osiris ne l'empêcha point de conserver son indépendance. Il y était ce que furent les dieux féodaux, « le fabricant *iri* et le directeur de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore », le « créateur des êtres », le « fabricant de tout cet univers ». Un hymne d'époque ptolémaïque, que Brugsch cite à ce propos, accuse ce caractère de démiurge en mettant Thot sur la même ligne qu'Atoumou-Râ-Khopri, le chef de l'Ennéade héliopolitaine[2]. Mais son procédé de création n'est pas le même que celui de Toumou ; il est conforme à la nature de Thot, et s'accomplit avec les moyens d'action qui lui sont particu-

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 482-483.
2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 445-446.

Digitized by Google

liers. Or ces moyens sont de deux sortes, ainsi que nous l'avons vu : 1° la formule parlée ou écrite; 2° la voix. La formule est certainement le plus ancien des deux : Thot connaissait l'incantation qui convient à créer et à mettre en mouvement chaque dieu, et c'est pour cela qu'il porte le titre de « maître des paroles des dieux, maître des paroles divines », *nib moutou noutîrou*. Puis sa voix, la *voix juste* dont il était le maître, *nib mâkhrôou*, et qui n'était d'abord que le véhicule nécessaire de la formule, devint, par un effort réel vers l'abstrait, l'instrument unique de la création. Il me semble qu'on peut signaler dès à présent les moments principaux de cette transformation. Chaque formule destinée à agir sur les dieux est rédigée au début en langage humain, et contient les noms humains des dieux. A mesure qu'on s'éloigne de l'époque où elle fut composée, le sens s'en obscurcit, partie par le mouvement naturel de l'idiome qui marche tandis qu'elle-même demeure immuable[1], partie par le progrès des idées qui s'affinent et s'écartent de plus en plus de la grossièreté des idées premières : il semble alors que les dieux exigent, pour être touchés, un langage inintelligible au reste des humains et veuillent être interpellés par des noms qui ne soient pas ceux que le vulgaire leur attribue. La formule se complique donc d'un galimatias de syllabes et de mots, dont les uns sont empruntés à des langues étrangères, et les autres sont formés de toutes pièces avec des sons qui ont l'air de ne pouvoir sortir d'un gosier humain : parmi ces derniers, les interjections brèves, les voyelles finissent par l'emporter d'autant plus aisément qu'elles constituaient une véritable notation musicale, marquant la mélopée sur laquelle on devait réciter les passages décisifs. Les invocations, où prédominent des séries *aaa*, *eee*, *îîî*, *iii*, etc. sont de véritables évocations par la voix seule, où le son opère sans le secours des mots. C'est là le procédé que Thot employait, que les autres dieux lui empruntèrent; ils l'avaient connu et emprunté d'ancienne date, puisque plusieurs

1) Voir, par exemple, dans les Pyramides, les conjurations relatives aux serpents, dont la langue fort archaïque n'était déjà plus qu'imparfaitement comprise par les contemporains d'Ounas et des rois de la VI[e] dynastie.

Digitized by Google

des textes que j'ai cités plus haut[1] se rencontrent sur des monuments de la XII[e] dynastie.

Thot créait donc le monde en émettant les dieux par la parole et par la voix, mais ces dieux, différents par l'origine de leurs confrères de l'Ennéade héliopolitaine, quel genre de vie et d'action exerçaient-ils auprès de lui ? J'ai dit ailleurs[2] que la théologie hermopolitaine confiait d'abord l'administration et la préservation de l'univers à un conseil de cinq dieux, adorés dans le grand temple de la ville, *la Maison des cinq*, et dont Thot était le chef : les quatre autres étaient les dieux des quatre *maisons* du monde, ceux qui président aux quatre piliers-étais du ciel. Ces quatre dieux sont ceux qui forment, avec Toumou, le cadre de l'Ennéade héliopolitaine, et Héliopolis aurait pu à la rigueur s'appeler, comme Hermopolis, *la Maison des cinq*. Mais, tandis qu'à Héliopolis ces dieux sont des personnages connus et vivants, empruntés aux cycles des dieux-féodaux des cités voisines, à Hermopolis, ils sont des êtres à nom significatif, propres à la théologie locale, Nou, Hehou, Kakou, Ninou. Les déesses qui leur sont associées appartiennent à la famille de ce que j'ai appelé les divinités grammaticales : elles sont dérivées chacune du nom de son dieu par adjonction de la flexion ordinaire du féminin, Nouit de Nou, Hehit de Hehou, Kakit de Kakou, Ninit de Ninou. Ce sont des êtres de raison, fabriqués après coup pour compléter un ensemble, et la nature même de leur nom nous donne la date de leur naissance : ils ont été inventés au moment où, l'Ennéade héliopolitaine pénétrant à Hermopolis, il fallut adjoindre aux quatre dieux qui assistaient Thot, quatre déesses pour jouer le rôle de Tefnouit, Nouit, Isis et Nephthys. La paire Nou-Nouit, ainsi instituée par le dédoublement de Nou, répondit, autant qu'il est permis d'en juger, à la paire héliopolitaine Shou-Tafnouit, Hehou-Hehit à Sibou-Nouit, Kakou-Kakit à Osiris-Isis, Ninou-Ninit à Sît-Nephthys. Ce que j'ai dit du procédé de création employé par Thot explique l'effacement com-

1) Voir p. 31 du présent volume.
2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 28-29.

Digitized by Google

plet des déesses dans le système hermopolitain. Thot agit par la formule et par la voix : il ouvre la bouche, et les dieux en sortent, les quatre dieux qui disposent le monde et relient le ciel et la terre. Dans la doctrine héliopolitaine, les dieux agissant surtout par efforts et mouvements de corps, ne pouvaient exister et développer leur action qu'en se conformant aux conditions ordinaires de l'humanité : on les imaginait comme engendrés l'un de l'autre, et il leur fallait par conséquent des déesses vivantes, capables de concevoir et d'enfanter. A Hermopolis, au contraire, l'usage exclusif de la formule et de la voix, passant de Thot à ses quatre assesseurs, avait rendu le mariage inutile à ces derniers : du moment qu'ils n'avaient qu'à parler pour créer, quel besoin avaient-ils de compagnes fécondes? On comprend qu'ils s'en soient passés jusqu'au moment où ils s'identifièrent aux quatre dieux auxiliaires de l'Ennéade héliopolitaine; quand ils furent amenés à se dédoubler pour se porter à huit, comme le mariage que le dogme nouveau leur imposa ne changeait rien à leur nature propre, on comprend que leurs femmes n'arrivèrent jamais à manifester une vitalité bien nette et bien distincte. Eux-mêmes d'ailleurs ne possédaient pas une personnalité aussi tranchée que les dieux correspondants d'Héliopolis. Shou, Sibou, Osiris, Sît avaient chacun leur façon de procéder qui ne se ressemblait pas, et qui ne permettait guère qu'on les confondît l'un dans l'autre. Les quatre Hermopolitains, au contraire, ne disposaient que d'un moyen d'action, la parole ou la voix, toujours souverain mais toujours le même, et dont l'emploi ne variait pas de l'un à l'autre : il n'y avait donc rien dans leur manière d'être extérieure qui les distinguât nécessairement, et leurs formes visibles en avaient pris, comme leur nature même, une uniformité que ne présentaient point les dieux de l'Ennéade héliopolitaine. Ce sont quatre couples à figure humaine, sans attributs et sans visages distinctifs ; ce sont quatre hommes à tête de grenouille et quatre femmes à tête de serpent; ce sont huit babouins dansants, assemblés en adoration autour de Thot le babouin suprême. Ils différaient si peu qu'on les concevait toujours en masse comme une Ogdoade mue par le dieu chef : on ne les invo-

Digitized by Google

quait pas séparément mais on les appelait collectivement *les Huit — Khmounou —* sans entrer dans le détail. Cette division en deux éléments, une monade et une ogdoade, qui est la marque de l'Ennéade hermopolitaine, eut pour effet de retirer aux *Huit* le peu de vie individuelle qu'ils possédaient, pour les fondre en un seul être collectif en huit personnes, opposé au dieu un, et qu'on désigna sous le nom de *Khomninou*, le dieu *Huit*.

L'Ennéade hermopolitaine est un dérivé de l'Ennéade héliopolitaine, mais un dérivé original dès le début, et qui ne prit de son modèle que le nombre *neuf* et l'idée de la création opérée par les huit dieux dérivés du premier : tout le reste, les noms des dieux, leur forme, leurs procédés, et surtout leur tendance à se condenser en deux corps, un corps-ogdoade subordonné à un corps-monade, elle l'a tiré de son propre fonds et en a composé un système, où les dogmes héliopolitains ne tiennent qu'une place assez faible. Son origine est fort ancienne : on trouve quelques-unes des divinités qui la composent mentionnées déjà dans les textes des Pyramides, et il est certain, par suite, qu'elle avait déjà cours avant cette époque. Toutefois, l'esprit d'abstraction dont elle témoignait l'empêcha de devenir populaire et de sortir des écoles de théologie ; ce n'est guère que sous la domination thébaine que nous la voyons assez largement répandue[1]. Amon paraît avoir été le premier des grands dieux féodaux qui l'adopta à côté de l'Ennéade héliopolitaine. En effet Amon, né plus tard que Phtah à la vie politique, n'était pas, comme Phtah, inféodé par voisinage aux doctrines d'Héliopolis. Il pouvait se montrer éclectique, et faire d'autant plus aisément sa place à l'Ennéade hermopolitaine, qu'elle favorisait ses tendances à la domination universelle : l'Ogdoade impersonnelle et presque abstraite d'Hermopolis offrait moins de résistance à ses prétentions unitaires que les huit dieux, pour la plupart très personnels et très vivants, d'Héliopolis. On trouve donc assez souvent, à par-

1) Ceci n'est dit, bien entendu, que sous toute réserve. Je parle d'après les monuments connus jusqu'à présent : des monuments nouveaux pourront modifier cette partie de mes idées.

Digitized by Google

tir de l'époque thébaine et sur les monuments thébains, Amonrâ substitué à Thot au sommet de l'Ennéade hermopolitaine, et recevant les hommages de l'Ogdoade des singes ou des divinités à tête de serpent et de grenouille : il crée alors par la voix et par la parole[1], et l'Ogdoade sortie de sa bouche continue la création sous ses ordres, par le même procédé, comme elle faisait sous les ordres de Thot. La chute de Thèbes, et, par suite, la ruine d'Amon, retarda la diffusion plus complète de l'Ennéade hermopolitaine, ou plutôt sa juxtaposition à l'Ennéade héliopolitaine dans les sanctuaires; mais, d'autre part, l'importance toujours plus grande que prirent Osiris et les dieux de son cycle accrut l'importance de Thot. Les textes dont on est en droit d'attribuer la composition aux derniers temps de la religion égyptienne sont si peu nombreux, qu'on ne peut guère suivre le développement des mythes et des idées entre les derniers rois thébains et les Césars. Mais le rôle prépondérant que joue Hermès à l'époque gréco-romaine nous prouve que Thot, et ses procédés de création par la parole ou par la voix, avaient dû l'emporter dans les écoles, au moins à partir des dynasties saïtes. La façon d'agir d'Atoumou et des dieux héliopolitains avait paru décidément être par trop grossière, et on lui préférait celle de Thot et des siens. Les livres hermétiques représentent, sinon dans toute leur forme actuelle, du moins par le fond des idées, le dernier état de la doctrine élaborée pour Thot par les prêtres d'Hermopolis, contaminée plus tard par l'adjonction d'éléments héliopolitains, adoptée et adaptée par les théologiens des sanctuaires thébains, et transmise par eux aux mystiques et aux théurges païens ou chrétiens de la période alexandrine. Le Verbe et la Voix de Thot-Hermès l'emportaient sur la force brutale des vieux dieux héliopolitains.

Là ne se bornent pas les modifications de l'Ennéade: elle en comporte dans certains cas, qui paraissent en détruire l'équilibre, et réduire à néant le système ingénieux d'après lequel les élé-

1) Mariette, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. I, pl. VI, l. 3. Cf. Grébaut, *Hymne à Amonrâ*, p. 16-17.

Digitized by Google

ments en sont assemblés. Ces altérations ne touchent pas le groupe central: elles s'attaquent au commencement ou à la fin de la série, au personnage de Toumou-Râ et à celui de Sît. Je passe rapidement sur ces dernières qui tiennent à deux causes principales: le changement considérable que le travail combiné de la réflexion et de l'imagination populaire produisit dans le caractère de Sît, l'importance toujours croissante du rôle d'Horus. On sait la répulsion qu'inspira Sît aux derniers Égyptiens, le soin avec lequel ils martelèrent son nom sur les monuments, vers l'époque persane et les premiers temps de la domination grecque : on le supprima souvent de l'Ennéade, pour ne pas faire à Osiris l'affront d'y laisser son meurtrier. Harsiésis, au contraire, monta en faveur et en grade, à mesure que le mythe de son père Osiris se développa et se compliqua de conceptions nouvelles. L'introduction des doctrines solaires dans le caractère et l'histoire d'Osiris eut pour résultat de faire d'Horus, le fils d'Isis, une forme du Soleil, et favorisa sa confusion avec Haroîri, devenu, lui aussi, presque exclusivement dieu-Soleil : la seconde Ennéade commença alors par un Soleil comme la première, le soleil actuel vivant, le soleil pendant le jour, qui a succédé au soleil primordial, Toumou-Râ, et j'ai quelque raison de croire que la troisième Ennéade commençait, elle aussi, par un soleil, le Soleil mort, le soleil pendant la nuit. Horus entraîna avec lui Hathor, qui, associée par combinaison à Haroîri, avait passé avec lui à Harsiésis; Hathor fut tantôt transportée en supplément dans l'Ennéade avec Horus, tantôt mise en place de Nephthys, que la mauvaise renommée de Sît rendait suspecte. L'introduction du couple Horus-Hathor entraîna parfois celle des dieux qui accompagnaient Horus dans la seconde partie du mythe osirien, le dieu chacal, le dieu ibis ou cynocéphale, parfois celle des divinités qui doublaient Hathor, Anit, Taninit, etc. Cette addition de membres nouveaux ne rompait pas, comme je l'ai déjà dit souvent, la fiction de l'Ennéade : les dieux passaient toujours pour n'être que neuf, quand même ils étaient treize ou quinze. Les dieux de trop se perdaient dans la personne de ceux qui les avaient amenés avec eux : ils étaient comme les *ombres* des sou-

Digitized by Google

pers romains, et passaient par surcroît, pour prendre leur part des honneurs et des sacrifices qu'on rendait à l'Ennéade.

Les altérations subies par les personnages de tête me paraissent présenter plus d'intérêt dans l'état présent de nos études : elles permettent, je crois, de surprendre le mécanisme des opérations par lesquelles s'établit lentement le syncrétisme des époques postérieures. Le dogme de l'Ennéade se trouva en contact, dès le début, avec un des principes les plus généralement répandus parmi les religions locales, celui de la triade. La mise en triade des dieux féodaux s'accomplit de façons diverses, mais elle eut partout le même résultat, celui de donner au troisième dieu, quand il était dieu fils, une attitude très effacée : son être n'était ordinairement qu'un reflet affaibli de l'être de son père, et n'avait guère de vie et d'autorité que celles qu'il lui empruntait. Deux personnes aussi voisines l'une de l'autre devaient finir par se confondre : elles se confondirent en effet, au point de n'être plus que deux aspects d'un même dieu, qui réunissait en lui des degrés de parenté contradictoires dans une famille humaine. Père en tant que premier membre de la triade, fils en tant que troisième membre, identique à lui-même dans ses deux rôles, il était à la fois son propre père, son propre fils et le mari de sa mère. Ce n'est pas tout : le couple divin, d'où le fils était issu, se composait rarement de deux divinités d'importance égale. L'un des deux parents, Amon par exemple, dominait presque toujours l'autre, ici Mout, de si haut qu'il l'annulait presque entièrement ; tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et n'avait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul être. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère; la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois divinités de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes. Grâce à ce subterfuge, mettre une triade au sommet de l'Ennéade héliopolitaine n'était plus qu'une façon détournée d'y mettre un

Digitized by Google

seul dieu : les trois personnes n'y comptaient que pour un, et les onze noms additionnés n'accusaient au total que les neuf divinités cosmiques. Telle Ennéade thébaine, où Amon-Maout-Khonsou précèdent Shou-Tafnit et les autres dieux, est, malgré son irrégularité apparente, aussi correcte que l'Ennéade-type d'Héliopolis. Ajoutez que la division implicite de Toumou en deux personnages, dont l'un est le soleil antérieur à la création, l'autre le soleil actuel, permet d'ajouter à ces onze dieux un membre de plus. Amon considéré comme *premier Neuvainier — Paouitti tapi* — se divise donc ; alors, tandis qu'une des parties reste lui-même, l'autre prend un autre nom, celui par exemple qu'elle avait dans l'Ennéade héliopolitaine, Toumou : Toumou s'ajoute, comme douzième membre, soit en tête avec son rôle ordinaire, et Amon prend la suite, soit derrière Amon seul ou avec sa triade, si bien que l'Ennéade héliopolitaine complète est inscrite derrière Amon. Enfin, puisque nous sommes à Thèbes, des circonstances locales pouvaient encore compliquer cette Ennéade déjà si complexe. Le dieu féodal du nome Thébain était à l'origine Montou, et Amon n'avait rang que de divinité secondaire auprès de lui. Quand les pharaons de la XI^e^ et de la XII^e^ dynastie eurent fait la fortune d'Amon, la situation de Montou vis-à-vis de l'intrus se régla de façon fort diverse. On le mit en triade avec Amon, et on eut une association Amon-Maout-Montou, Amon-Montou-Maout, où Montou ne fut pas le fils d'Amon, mais son collègue et parfois, comme lui, le mari de Maout. On profita aussi de la division du dieu créateur en deux personnes, pour déclarer qu'Amon était le dieu avant la création et Montou, Montou-Râ, le soleil actuel, le soleil matériel qui nous éclaire. Quelque solution qu'on adoptât, on mêla aussi Montou à l'Ennéade soit avant la triade, soit après Amon seul, soit à la place de Khonsou. On voit quelle variété de modifications l'Ennéade pouvait recevoir en tête. Comme celles qu'elle subissait à la fin, celles-là n'étaient pas irréfléchies : elles tenaient à la confusion nécessaire qui s'établit entre l'Ennéade et les triades locales, dont plusieurs présentaient à leur tour des particularités déterminées parfois par l'histoire même de la cité. Les combinaisons que nous relevons aujourd'hui, et dont

Digitized by Google

quelques-unes nous paraissent singulières, nous sembleraient probablement fort raisonnables, si nous avions, sur chacun des cultes féodaux, les renseignements que nous possédons sur le culte thébain.

En résumé, l'invention et la diffusion du système des Ennéades eut pour premier résultat de donner aux Égyptiens une théologie commune, et d'imposer à leur adoration un certain nombre de divinités qui, tout en restant féodales dans leur domaine d'origine, devinrent la propriété générale de la nation. Tous les dieux ne furent pas également favorisés : Osiris et les siens, d'une part, Râ, de l'autre, tirèrent le parti le plus avantageux de la doctrine. Le soleil n'était pas le dieu suprême partout, mais partout il était un dieu des plus considérables; Osiris, de son côté, trouvait sa contre-partie dans tous les dieux des morts, et, comme le dogme de la survivance bienheureuse par les rites de la momification était plus consolant que celui d'une vie machinale dans les ténèbres, il absorba partout les dieux locaux des morts. L'Ennéade, telle que je l'ai étudiée jusqu'à présent, marquait donc un progrès sur le polythéisme particulariste que l'analyse des textes nous révèle : elle éliminait les dieux secondaires, mettait en lumière un certain nombre de types facilement acceptés de la population, les déduisait hiérarchiquement l'un de l'autre, et, par des combinaisons variées avec les triades, fondait les dogmes locaux dans la doctrine universelle. Elle ne s'arrêta point là, mais l'influence de la triade l'amena sûrement à l'unification des dieux. Ce ne fut pas sans quelque subtilité que la transition se fit, mais elle se fit de bonne heure, et nous en saisissons déjà les effets dans les textes des Pyramides. L'isolement d'Atoumourâ au sommet du système, et le procédé par lequel il tire de lui-même ses enfants Shou-Tafnit, montre qu'à Héliopolis le concept de l'Ennéade précéda, au moins dans la théologie, celui de la triade. Mais, si hardis que les Égyptiens fussent restés, il y avait, dans l'acte d'émission spontanée par lequel Toumou avait produit ses deux enfants jumeaux, un excès de brutalité au moins inutile à conserver, quand la mise du dieu en triade les autorisait à expliquer cette double naissance par des moyens plus conformes aux

Digitized by Google

lois ordinaires de la vie. L'Atoumou solitaire du dogme plus ancien se maria donc, et s'effaça devant l'Atoumou époux et père de famille. Il avait, à vrai dire, deux femmes Iousâs et Nebthotpit, soit deux triades possibles, mais, dans l'espèce, on ne se donna pas la peine de choisir entre elles : elles passèrent l'une et l'autre pour être la mère de Shou et de Tafnit. On voit sur-le-champ quelle influence cette combinaison d'une ingéniosité si puérile eut pour l'histoire des religions égyptiennes. Dès l'instant qu'on transformait Shou en un dieu-fils de la triade héliopolitaine, il n'y avait point de raison pour qu'on ne l'assimilât pas avec le dieu-fils de toutes les triades qui remplaçaient Toumou au sommet des Ennéades provinciales. On vit donc Horus, fils d'Isis, à Bouto, Arihosnofir, fils de Nît, à Sais, Khnoumou, fils d'Hathor, à Esnéh, bref, tous les dieux-fils de toutes les triades locales, s'identifier tour à tour avec Shou, fils d'Atoumou, dans l'Ennéade locale et perdre leur individualité dans la sienne. C'était amener à délai plus ou moins long le rapprochement de toutes les triades et leur absorption l'une dans l'autre. A force de répéter que les dieux-fils de la triade étaient identiques à Shou au second rang de l'Ennéade, on en vint nécessairement à penser qu'ils l'étaient encore, même dans la triade indépendente de l'Ennéade, en d'autres termes, que la troisième personne des familles divines était partout et toujours Shou sous un nom différent. Or, par la vertu de la triade, on admettait dans les collèges sacerdotaux que Shou et Toumou, le fils et le père, étaient un : tous les dieux-fils, identiques à Shou, étaient donc identiques à Toumou, père de Shou, et comme, par définition, ils se confondaient chacun avec leurs parents, on devait en conclure que ces parents eux-mêmes étaient identiques à Toumou. En raisonnant de la sorte, les Égyptiens s'acheminaient naturellement vers le concept de l'unité divine, où les menait déjà la théorie de l'Ennéade hermopolitaine. Ils y touchèrent en effet, et les monuments nous montrent d'assez bonne heure les théologiens occupés à concentrer sur un seul être les attributions que leurs ancêtres avaient dispersées dans mille êtres différents. Mais ce dieu vers lequel ils tendent n'a rien de commun avec le dieu de nos religions et

Digitized by Google

de nos philosophies modernes. Ils n'étaient pas, comme le nôtre pour nous, Dieu tout court : il était Toumou, le dieu unique et solitaire — *noutir oudou ouditi* — à Héliopolis, Anhouri-Shou, le dieu unique et solitaire à Sébennytos et à Thinis. L'unité d'Atoumou n'excluait pas celle d'Anhouri-Shou, mais chacun de ces dieux, unique dans son domaine, cessait de l'être dans le domaine de l'autre. L'esprit féodal, toujours vivace et jaloux, s'opposa à ce que le dogme entrevu dans les temples y triomphât des religions locales et s'étendît au pays entier. L'Égypte connut autant de dieux uniques qu'elle avait de grandes cités et même de temples importants : elle n'accepta jamais le dieu unique.

Telle est l'histoire de l'Ennéade héliopolitaine et de son développement. Elle diffère singulièrement de celle qu'ont tracée M. de Strauss-Torney et avant lui M. Brugsch. Il faudrait de longs mémoires pour l'appuyer de documents authentiques et en justifier le détail : mais, ainsi que je l'ai déjà dit, je ne puis donner ici qu'un résumé très bref des idées que l'étude des monuments m'a inspirées à ce sujet, et j'en suis réduit à affirmer d'une façon trop rapide bien des points que je voudrais longuement démontrer. On me permettra de terminer cet article par le plan assez bref de ce que pourrait être, selon moi, un traité de Mythologie égyptienne. Voilà si longtemps que je critique la façon de procéder des autres, qu'on est en droit d'exiger de moi quelques renseignements généraux sur la mienne. J'en eus la première idée en traduisant, il y a bientôt vingt ans, le *Rituel de l'embaumement* et en classant, pour en compiler l'index, les renseignements mythologiques que ce Rituel renferme en si grand nombre. Les recherches que j'entrepris ensuite pour mes cours au Collège de France, au sujet des funérailles, de l'âme et des représentations qu'on voit dans les tombeaux égyptiens, me forcèrent à en modifier le détail, tout en me confirmant dans l'opinion générale que je m'étais faite. Enfin, l'obligation de publier les textes des Pyramides et de les traduire m'amena à la compléter. On en trouvera l'application dans les nombreux mémoires que j'ai insérés dans plusieurs journaux et dans cette *Revue* même.

Il me semble qu'un traité de Mythologie devrait commencer

Digitized by Google

par la statistique des noms de divinités. L'énumération en serait divisée par chapitres, dont le premier contiendrait la liste des dieux féodaux, de leur famille, et des divinités secondaires dont on a constaté l'existence sur le sol de chaque nome, avec leurs épithètes caractéristiques et la mention des localités extérieures au nome où elles étaient adorées. On recueillerait dans le second tous les renseignements relatifs au dogme, au culte de chacun d'eux, les cérémonies, le nom des prêtres, leur costume, leurs fonctions, qui font d'eux le plus souvent une véritable incarnation du dieu sur la terre, les animaux sacrés, et dans le troisième on essaierait d'établir pour eux, au moyen de ces documents, le caractère primitif, l'histoire et les alliances de chacun d'eux. Ces trois chapitres seraient avant tout un recueil de faits mythologiques, destinés à montrer ce qu'étaient le matériel et le personnel des religions égyptiennes. Dans une seconde partie, il me paraît qu'il faudrait essayer de montrer les premières combinaisons de ces éléments, les raisons de voisinage ou de convenance personnelle qui déterminèrent le rapprochement de certains dieux et leur union dans un même mythe : on montrerait, par exemple, comment s'est constituée la cosmogonie osirienne dont je viens de parler dans cet article, et d'autres cosmogonies propres au Delta, comme celle de Nît, ou à la Haute-Égypte, comme celle d'Horus-Sît, dont j'espère avoir bientôt l'occasion de parler. On serait ainsi amené à exposer dans la troisième partie le culte héliopolitain et son Ennéade, c'est-à-dire la constitution d'un dogme et, par suite, d'une religion commune à l'Égypte entière. La diffusion de l'Ennéade et ses modifications entraînèrent la généralisation des cultes de Râ, et la transformation, souvent fort mal faite, des vieux mythes en mythes solaires. On serait donc amené à étudier, dans deux parties sucessives, ce que cette invasion du Soleil avait produit de changements, à la seconde époque thébaine, dans le culte et la théologie des dieux vivants, dans le culte et la théologie des dieux morts. Quelques pages seraient consacrées à montrer les tentatives faites par plusieurs dieux, à partir de ce temps, pour arriver à la suprématie et à tâcher de découvrir pourquoi ils échouèrent l'un après l'autre,

Digitized by Google

Amonrâ, puis Osiris et les dieux de son cycle, enfin Khnoumou et Thot-Hermès. La dernière partie dirait ce qu'étaient les cultes et la religion de l'Égypte sous les Césars, comment ils se répandirent dans l'empire romain ; elle indiquerait le genre d'influence qu'ils exercèrent sur le paganisme et les sectes excentriques du christianisme naissant. Je ne sais si j'aurai jamais le loisir d'exécuter entièrement le plan que je viens de tracer : les personnes qui ont bien voulu suivre mes articles verront sans peine jusqu'à quel point j'ai réussi à m'y conformer.

Carolles, le 7 septembre 1891.

G. MASPERO.

Digitized by Google

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1890 — NOVEMBRE 1891

Les fouilles que nous annoncions dans notre chronique de 1890, sans pouvoir encore donner de détails sur leurs résultats, ont été continuées en 1891, et nous en connaissons maintenant le succès.

Nous avons appris que M. l'Éphore Tsountas, chargé d'explorer, au nom de la Société archéologique d'Athènes, le sanctuaire d'Apollon Amycléen, sur la colline d'Hagia-Kyriaké, à une heure au sud de Sparte, en a déterminé le *téménos*, et retrouvé, malheureusement en ruines, la base du trône célèbre où se dressait l'idole archaïque du dieu; c'est une masse demi circulaire, de 9m,80 de diamètre. Au milieu des débris on a recueilli des fragments informes de statues de marbre, et un nombre assez considérable de petits ex-voto en bronze, animaux (des chevaux, un cerf, etc.), hommes, femmes, du genre des menus ex-voto d'Olympie, et quelques figurines de terre cuite, des idoles féminines du type mycénien[1].

A Platées, M. Washington, membre de l'Institut américain d'Athènes, a continué ses recherches de 1889 et 1890; mais nous savons seulement qu'il a déblayé un édifice qui pourrait être le

1) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1890, p. 103. — *Mitth. d. k. d. arch. Instituts (Athen. Abtheilung)*, 1890, p. 103.

Digitized by Google

temple d'Héra Teleia[1]; à Mégalopolis, où l'École anglaise est restée longtemps occupée aux fouilles très importantes du théâtre, l'exploration s'est étendue, sous les ordres de M. Lohring, et l'on a découvert les fondations d'un temple, d'un autel situé devant le temple, d'un portique qui entourait le parvis du temple, et d'une porte monumentale à l'est; on veut reconnaître dans cet ensemble les ruines du temple de Zeus Sôter, qu'a mentionné Pausanias[2]. A Trézène[3], M. Legrand, membre de l'École française, a découvert plusieurs monuments, entre autres le temple d'Apollon Théarios, et le sanctuaire d'Asclépios; parmi d'assez nombreuses inscriptions nous devons noter un oracle relatif au culte de ce dernier dieu, et aux rites de la thérapeutique sacrée. Ces renseignements nous sont fournis par le *Bulletin de Correspondance hellénique*, qui, pour justifier son titre, nous donnera désormais sous la rubrique *Nouvelles et Correspondance*, des indications sommaires sur les travaux archéologiques et les découvertes dans les pays de culture hellénique. A Lykosoura, en Arcadie, le ministère des Cultes a fait terminer le déblaiement du temple de Despoina, commencé en 1889; par malheur, on n'a rien retrouvé des autels consacrés à Déméter et à Despoina (Pausanias, VIII, 37, 3)[4]. Les fouilles ont aussi continué à Rhamnus, sous la direction de M. Staïs[5], et à Thespies sous celle de M. Jamot, ancien membre de l'École française[6]. Ces deux explorations méritent de nous arrêter plus longtemps. On sait qu'à Rhamnus s'élevait un célèbre temple de Némésis, dont les ruines, proches de Marathon, ont été maintes fois visitées, étudiées et même fouillées. Le déblaiement méthodique, entrepris par la Société archéologique d'Athènes, a rendu au jour d'importantes

1) Δελτίον ἀρχαιολογικόν, 1891, p. 24. — *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 448.

2) *Mitth. d. Instituts* (*Athen. Abth.*), 1891, p. 259.

3) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 444.

4) Δελτίον ἀρχαιολ., 1889, p. 225, *3*; 1890, p. 87, *3*; p. 113, p. 133.

5) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 115. — *Mitth. d. Instit.* (*Athen. Abth.*), 1890, p. 349.

6) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 101, 115, 133. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 381.

Digitized by Google

sculptures. D'abord des fragments de la frise qui décorait la base de la statue de Némésis, œuvre de Phidias ou de son élève Agoracrite: ce sont des torses et des têtes d'hommes et de femmes, et la tête d'un cheval dont a parlé spécialement Pausanias[1]. Cette frise, nous disent les rapports venus d'Athènes, ressemblait fort pour la composition et le style à la frise des Panathénées, avec quelque chose de moins simple et moins libre; on a comparé aussi ces fragments à ceux de la balustrade de la terrasse du temple de la Victoire Aptère, à l'Acropole d'Athènes. La publication prochaine de ces fragments est attendue avec impatience. On a retrouvé de plus avec leurs piédestaux trois statues, dont l'une surtout nous intéresse. M. P. W(olters) la décrit ainsi : « La première est une figure idéale plus grande que nature, aux formes mures, et pour ainsi dire matronales; elle est vêtue d'une fine robe (chîton) que serre assez haut une ceinture, et d'un manteau (himation); ce dernier porte, vers le bas, des traces apparentes d'ornements colorés. Les endroits jadis peints sont un peu plus clairs que le reste de la surface; le dessin, que l'on peut reconnaître, est, comme cela se rencontre si fréquemment, formé de dents longues et étroites. Cette figure est une Thémis, ainsi que le montre d'ailleurs l'inscription de la base; elle est l'œuvre de Chærestratos, fils de Chærédémos, de Rhamnus. D'après les caractères de l'inscription, l'œuvre ne peut être antérieure à l'an 300 avant Jésus-Christ. » La déesse est debout, le poids du corps porté sur la jambe gauche, tandis que la jambe droite est légèrement infléchie au genou, et le pied ramené en arrière. Enfin nous devons signaler une statuette archaïque de femme, haute de 45 centimètres, du type des statues fameuses de Délos et de l'Acropole. On voit que cette série, qui excite si vivement et à si juste titre l'intérêt des archéologues et des historiens de la religion, s'augmente tous les jours.

En 1888, 89 et 90, M. Jamot a exploré la vallée des Muses; en 1891, avec l'aide de M. Ridder, il a fait une quatrième cam-

1) Paus., I, 33 : ἐπὶ τῷ βάθρῳ τοῦ ἀγάλματος..... Φειδίας πεποίηκεν Ἑλένην ὑπὸ Λήδας ἀγομένην παρὰ τὴν Νέμεσιν, πεποίηκε δὲ Τυνδάρειόν τε καὶ τοὺς παῖδας καὶ ἄνδρα σὺν ἵππῳ παρεστηκότα Ἱππέα ὄνομα κ. τ. λ.

Digitized by Google

pagne; les renseignements sont encore assez vagues sur les résultats heureux de ces travaux. M. Homolle nous apprend que, sans compter les épitaphes, les inscriptions recueillies dépassent deux cents; nous espérons que dans la foule s'en trouveront au moins quelques-unes intéressant le culte des Muses héliconiennes. Nous ne pouvons actuellement indiquer que des listes de vainqueurs aux jeux Μουσεῖα. Parmi les œuvres d'art signalées par M. Homolle, nous choisissons un sarcophage où sont représentés les travaux d'Hercule, une tête archaïque du type des Apollons, et une série d'Éros. M. Jamot a publié lui-même et étudié, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, les fragments d'une statue de bronze; une ingénieuse et spécieuse restitution voudrait y voir les débris d'un groupe attribué à Lysippe, Apollon et Hermès se disputant la lyre, groupe qu'a vu et noté Pausanias[1]. Le Δελτίον ajoute quelques détails, ceci entre autres, que M. Jamot a exploré l'hiéron des Muses, mais sans succès appréciable; il a été plus heureux au lieu dit Γερῦρι Τοπιτξῆ, à une demi-heure au sud-ouest de l'ancienne ville de Thespies, où il a découvert les fondations d'un vieux temple périptère; il reste encore en place, sur deux rangées, cinq colonnes non cannelées, conservées jusqu'à la hauteur de 1m,33. Près de là s'est trouvé un fer de lance portant cette inscription archaïque : Τοπολλονος Ηιερον, d'où il résulte que le sanctuaire était consacré à Apollon.

Mais l'activité des archéologues, qui sont de plus en plus nombreux en Grèce, et rivalisent d'émulation, ne s'est pas bornée à poursuivre les travaux entrepris ; sur plus d'un point ont été instituées des recherches nouvelles.

M. W. Dœrpfeld, en explorant les ruines de l'ancienne *Lépréon*, au village de Strovitzi, a découvert, après une investigation sommaire, les ruines d'un édifice dorique, un petit temple périptère qu'il rapproche du métroon d'Olympie. Les fouilles seront, paraît-il, reprises par le gouvernement grec ; alors seulement on saura sans doute quelle divinité on adorait dans le sanctuaire, Zeus Leukaios ou Déméter, dont parle Pausanias[2].

1) Paus., IX, 30, 1.
2) *Mitth. d. Instituts (Athen. Abth.)*, 1891, p. 260. — Paus, V, 5, 6.

Digitized by Google

Mais, comme l'année dernière, nous avons surtout à signaler des fouilles de tombeaux. A Athènes, le cimetière du Céramique est loin d'avoir livré son dernier mot. Sur la route du Pirée, près de l'orphelinat, l'Éphorie générale des antiquités a fait reconnaître cette année trois couches de tombeaux superposés, qui se rapportent au VII^e^, VI^e^, V^e^ et IV^e^ siècles. Les grands vases archaïques connus sous le nom de vases du *Dipylon* se sont trouvés en assez grand nombre dans la couche inférieure, plus ou moins mutilés, tantôt dans les tombeaux, tantôt hors des tombeaux, ce qui semble bien prouver que ces vases, décorés de zones d'ornements géométriques, de feuillages, d'animaux, de scènes funèbres, de processions d'hommes et de chars, ne servaient pas seulement à la décoration extérieure des sépultures. En somme ces vases, trouvés après beaucoup d'autres analogues, sont plus curieux qu'instructifs ; aussi préférons-nous insister sur les figurines d'ivoire trouvées dans un tombeau, et que M. Homolle décrit en ces termes : « Elles sont nues et se tiennent debout sur un petit socle mince, de même matière qu'elles, et qui font corps avec elles. Les jambes accolées, les bras pendant le long du corps, les mains allongées et appliquées sur les cuisses, elles sont absolument immobiles. La chevelure pend sur les épaules et le dos en une masse divisée par une raie, ou en mèches parallèles ; une sorte de *polos* décoré de méandres ou d'autres ornements couvre la tête. Le corps est mince, allongé, la taille très resserrée avec des hanches saillantes. Les proportions paraissent assez justes, sauf que la tête est forte ; il serait imprudent de parler du type, car le visage, qui a particulièrement embarrassé par la complexité et la petitesse des détails l'artiste maladroit, est plus mal réussi que le reste et offre une image bizarre. Le nez est énorme, et les lèvres très saillantes. » M. Homolle ajoute que ces idoles sont certainement de fabrication étrangère ; si l'attitude semble égyptienne, le style, qui est détestable, rappelle plutôt une imitation phénicienne de modèles égyptiens [1].

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 19, p. 33. — *Mitth. d. Instit.* (*Athen. Abth.*), 1890, p. 345. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 441 et suiv.

Digitized by Google

A Érétrie, c'est aussi un véritable cimetière que défonce M. Waldstein, aidé de collègues et d'élèves, au nom de l'Institut américain d'Athènes[1]. Nous ne pouvons même faire que de transcrire ici des fragments d'une lettre adressée par M. Waldstein à M. Cavvadias, éphore général des antiquités, et dans laquelle l'heureux explorateur décrit un tombeau qu'il croit être celui du philosophe Aristote : « Ce tombeau de famille se trouve à une demi-heure environ d'Érétrie, près de la route conduisant à Vathi..... il renferme six sépultures..... Il est évident que c'était là un beau sépulcre de famille. C'est le plus riche que je connaisse à Érétrie. Dans l'une des tombes (peut-être la plus ancienne) ont été trouvés sept diadèmes d'or (l'un orné de feuilles) ceignant le crâne; une plume à écrire en métal, deux styles, six figurines de terre cuite, dont l'une représentant un philosophe ou un orateur, etc. Dans une tombe plus récente se trouvait aux pieds une inscription (Βιότη Ἀριστοτέλου) sans doute du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Si l'on considère d'ailleurs que ce tombeau était celui d'un personnage de marque, que, si l'on en juge par la plume et les styles, ce mort était un homme de lettres, que l'inscription porte le nom d'Aristote, qu'Aristote mourut à Chalcis où il possédait un bien, et que sans doute c'est là qu'il fut enterré; enfin que la statuette de philosophe a les mains jointes, comme la statue du philosophe (à Constantinople) décrite par Christodoulos, il est possible, et même probable, que ce soit là le tombeau d'Aristote. D'autre part, nous devons nous rappeler que Chalcis n'était pas Érétrie. La question ne peut donc pas être tranchée définitivement; nous avons autant de raisons d'affirmer que de nier. Pour terminer, j'ajouterai seulement que, si nous admettons que le tombeau renfermant les diadèmes d'or et les objets servant à écrire est bien celui de l'illustre Stagirite, l'inscription ne se rapporte pas à sa fille, mais à sa petite-fille, la fille de son fils Aristote. » M. Waldstein a bien raison de présenter comme une simple conjecture l'identification du tombeau d'Aris-

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 4, p. 21. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1891, n° 12.

Digitized by Google

tote; mais la description du monument, et surtout la récolte d'objets contenus dans la plus ancienne tombe, n'en ont pas moins de l'intérêt.

Ainsi se poursuit en Attique et hors de l'Attique l'investigation systématique des nécropoles grecques, à laquelle M. Cavvadias veut maintenant s'attacher; il n'y a donc rien de surprenant à ce que les correspondances de Grèce nous signalent la découverte et l'exploration de *tumuli* comme ceux de Vélanideza, de Vourva et de Pétreza, et de tombeaux à coupole, de *trésors*, disait-on autrefois, comme ceux de Mycènes, de Ménidi ou de Vaphio.

M. Staïs était tout désigné pour déblayer le tombeau préhistorique découvert par hasard à Thoricos, en Attique. Un rapport adressé à M. Cavvadias nous a déjà appris que ce tombeau est construit extérieurement comme celui de Ménidi, en petites pierres communes; il diffère surtout des tombeaux à coupole ordinaires en ce que le *dromos*, c'est-à-dire le couloir conduisant à la porte, est lui-même voûté, et l'intérieur même, le *trésor*, pour employer le terme conventionnel, est non plus circulaire mais elliptique. Le tombeau avait été déjà violé par des fouilles clandestines, aussi M. Staïs n'a-t-il recueilli que des fragments de poteries de style mycénien, un fragment de lance de bronze, et des fragments d'épée de même métal, avec des débris d'ossements portant des traces de feu, et des charbons. Par malheur, M. Staïs n'a pu encore déblayer complètement le *dromos*, dont les parois menacent ruine, et dont l'exploration est dangereuse [1].

C'est encore en Attique, à *Vari* (ancien dème d'Ἀναγυροῦς?) que M. Staïs a fait d'importantes fouilles de tombeaux [2]. Le lieu est depuis longtemps connu comme un des plus riches de l'Attique en monuments funéraires de toute sorte et de toute époque; il est même trop connu, car les chercheurs d'antiquités et de trésors ont exercé sur ce champ fécond de véritables ravages. M. Staïs

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 159. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1891, nos 23, 34.

2) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 4, p. 28.

Digitized by Google

a eu bien peu de chose à glaner après eux; mais s'il a recueilli peu de vases ou d'objets du mobilier funéraire, il a pu faire des observations précises sur la forme, la disposition, le groupement des tombeaux. Nous relevons en particulier la description d'un tombeau de famille, inexploré par hasard, qu'il est intéressant de rapproche des *tumuli* de Vélanideza et de Vourva. Une petite enceinte circulaire en pierres, de 6 mètres de diamètre, haute de 1 mètre, soutenait un amas de terre qui recouvrait sept tombeaux, dont trois renfermaient des corps brûlés, et des fragments de lécythes brûlés, les quatre autres, des corps simplement ensevelis dans la terre. De ces derniers un seul était divisé en trois compartiments. Du reste, la disposition de tous les sept était irrégulière. Tous les objets qu'ils contenaient sont sans valeur, et montrent que les gens enterrés là étaient assez pauvres. Cet ensemble de sépultures remonte au v^e^ siècle. Ajoutons que M. Staïs a remarqué que nombre de tombeaux de Vari étaient surmontés d'une stèle; l'un d'eux même, à forme de *tumulus*, et très ancien, était décoré d'une statue, comme l'un des tombeaux du tumulus de Vourva.

M. Tsountas, poursuivant à Mycènes ses heureuses recherches, que l'éclat des travaux de M. Schliemann n'obscurcira pas, M. Tsountas s'attache maintenant à achever l'exploration de tous les tombeaux à coupole, si nombreux autour du Trésor d'Atrée. Le trésor de *Phournodiasélo*, mal construit et pauvre, ne contenait qu'un couteau de bronze et quelques feuilles d'or. Mais le trésor dit de *Clytemnestre*, ou de M^me^ Schliemann, — car la femme de l'illustre docteur s'était essayée jadis à déblayer ce monument, — est plus intéressant et plus instructif. M. Tsountas a dégagé complètement le *dromos*, long de 37 mètres, et la porte richement décorée de demi-colonnes à chapiteaux d'albâtre, de plaques de porphyre et de marbre, et il est arrivé à cette opinion nouvelle, qui fait vivement désirer des détails plus complets, que le *dromos* était comblé, la façade cachée sous terre après que le mort avait pris possession de son riche monument. Ainsi, de même qu'en Égypte, par exemple, tout ce travail de somptueuse architecture, perdu pour les vivants, n'aurait servi comme

Digitized by Google

le dit M. Homolle, qu'à satisfaire l'orgueil des familles et le luxe des morts [1].

Enfin, en Messénie, au sud de Calamata, au lieu nommé *Avia*, nous avons appris que l'on a découvert un nouveau tombeau à coupole, et que M. Tsountas en a terminé la fouille. La construction du monument, assez bien conservé, est de qualité médiocre ; les parois sont bâties en pierres taillées, et les intervalles comblés avec des pierres plus petites. La porte est formée de trois grosses plaques ; le *dromos* qui y conduit est long de 12m,85, et large de 2m,18. Contre l'espérance que l'on avait d'abord conçue, le tombeau n'était pas inviolé ; aussi peu d'objets ont-ils été recueillis, quelques feuilles d'or, deux figurines de plomb, l'une virile, l'autre féminine, dont l'accoutrement seul à quelque intérêt, car il ressemble à celui des personnages qui décorent les fameux vases d'or de Vaphio [2].

Nous n'avons plus à relater, dans la Grèce propre, qu'une découverte importante, pour la topographie religieuse d'Athènes, celle de l'enceinte du temple consacré à *Démos* et aux *Charites*. En creusant les tranchées de la voie ferrée qui doit relier le centre de la ville à la ligne du Pirée, on a retrouvé en place, près du Théseion, une base de statue portant plusieurs inscriptions, d'où il résulte que le *téménos* de Démos et des Charites se trouvait là. Pausanias n'a pas signalé ce sanctuaire, et jusqu'ici deux inscriptions seulement le mentionnaient ; il était surtout connu parce que le prêtre de ces divinités jouait un certain rôle dans la vie religieuse d'Athènes. M. Homolle, qui a publié et savamment commenté les inscriptions récentes, rappelle qu'il participait avec le *cosmète* et les *exégètes* à la procession en armes que faisaient les éphèbes, après les ἐγγραφαί, en l'honneur d'Artémis Agrotéra ; il avait son siège au théâtre de Dionysos, et à l'époque impériale était en même temps prêtre de la déesse

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 161 ; 1891, p. 24. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1891, nos 23, 28. — *Mitth. d. Instituts* (*Athen. Abth.*), 1891, p. 253. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 445, 446.

2) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 25. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, nos 23, 28, 38.

Digitized by Google

Rome. Les stèles dont M. Homolle publie les décrets, — des honneurs rendus à quelques étrangers importants, Timarque, fils de Timarque, Salaminien de Cypre, Nicérate d'Alexandrie, et surtout les Crétois Eumaridas, de Cydonia, son fils Charmion et son petit fils Eumaridas, — ces inscriptions montrent que, pendant le IIe siècle avant Jésus-Christ tout au moins, le temple, servant d'archives, a reçu des dépôts précieux, et l'on doit souhaiter que l'emplacement en soit définitivement fixé et exploré [1].

Les îles grecques ou turques ont peu fait parler d'elles cette année; il est probable que le *Cyprus Exploration Fund* a continué ses fouilles en Cypre, et que cette terre féconde, qui recèle tant de sanctuaires et tant de statues, tant d'inscriptions de tous les âges et de toutes les civilisations, a fourni sa moisson accoutumée; M. O. Richter n'a certainement pas renoncé aux succès que lui ont valu depuis dix ans ses recherches dans l'île anglaise ; mais les périodiques auxquels nous empruntons nos renseignements sont muets cette année. De meilleures nouvelles nous arrivent de Crète. M. Homolle nous annonce que M. Joubin, membre de l'École française, marchant sur les traces de M. Halbherr, à qui l'on doit la découverte de la fameuse loi de Gortyne, a parcouru l'île dans tous les sens, recueillant les inscriptions, notant, décrivant, cataloguant, photographiant les monuments figurés, et que très probablement, en 1892, l'École entreprendra des fouilles à Cnosse; elles seront certainement fructueuses et notre prochaine chronique y trouvera de précieux aliments [2].

Enfin, d'Asie Mineure nous vient plus qu'une espérance. M. Humann, accompagné de MM. Hiller et Kern, s'est transporté à Magnésie du Méandre, pour dégager absolument, aux frais de l'Institut et du Musée de Berlin, les ruines du temple d'Artémis Leucophryné, en dresser le plan définitif, et recueillir les restes de la frise bien connue, représentant le combat des Amazones,

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 26 ; p. 40 (article de Lolling). — *Berliner Phil. Wochenschrift*, 1891, nos 29-30. — *Mitth. d. Instituts*, 1891, p. 252. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 344 (article de T. Homolle).

2) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 452.

Digitized by Google

dont une longue série de bas-reliefs est depuis longtemps au Louvre[1]. Vitruve, on le sait, a attiré l'attention des architectes sur ce monument, pour lequel l'architecte Hermogénès inventa la forme *pseudodiptère*. Les fouilles, qui ont déterminé la forme et les dimensions déjà précises du temple, et retrouvé tous les membres importants de la construction, permettront de contrôler et de critiquer en connaissance de cause les dires de Vitruve. Elles ont appris, en attendant, que le temple affectionnait à l'origine la forme *diptère*, qu'il était d'ordre ionique, avec des colonnes de pierre poreuse creusées de 32 cannelures; au IIIe siècle, à l'édifice primitif succéda le *pseudodiptère* d'Hermogénès, construit en marbre blanc; enfin, ce dernier même fut agrandi, modifié, embelli à l'époque romaine. C'est alors que la *cella* fut décorée de la frise des Amazones; nombre de plaques nouvelles en ont été retrouvées, qui avaient échappé aux investigations lorsqu'on recueillit celles qui sont au Louvre, mais elles sont toutes fort endommagées. On ne nous dit pas si, parmi les inscriptions recueillies dans les ruines du temple ou dans le *téménos*, quelques-unes nous instruisent sur le culte d'Artémis ou de la divinité asiatique qu'elle remplaça à Magnésie du Méandre.

En somme, l'année 1891 a été laborieusement employée par les archéologues; si elle ne se signale, dans le champ de l'histoire de la religion, par aucune découverte de premier ordre, elle ne peut pas non plus être comprise parmi les déshéritées de cette dernière période. Les menus faits que nous ont révélés les fouilles ont enrichi le domaine de l'érudition, où se moissonnent les éléments de l'histoire. Il semble d'ailleurs qu'en ce moment la Grèce désire se contenter de dresser l'inventaire de ces richesses moindres, pour mieux nous éblouir bientôt de ses plus précieux trésors. C'est vers Delphes, depuis longtemps que se tourne notre espérance; c'est de là que viendront les nouvelles retentissantes, et par bonheur nous serons bientôt récompensés de n'avoir pas désespéré à espérer toujours. La France

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 455. — *Mitth. d. Instituts (Athen. Abth.)*, 1891, p. 264.

Digitized by Google

va enfin continuer et mener à bonne fin cette grande œuvre; il a été fait justice à notre droit; la Grèce a tenu ses engagements, et le traité qui la lie a été enfin signé; nous savons que les dernières difficultés sont ou vont être aplanies, et nous attendons avec confiance — puisque notre habile et savant ami M. Homolle est à leur tête — et cependant avec un mouvement de légitime anxiété, les premiers coups de pioche qu'auront l'honneur de donner nos jeunes camarades de l'École d'Athènes.

Bordeaux, octobre 1891.

Pierre PARIS.

Digitized by Google

LA ÇRADDHA VÉDIQUE

Il est généralement admis que, dans le Véda, le mot *çraddhâ* a le sens de « foi », c'est-à-dire de croyance à l'existence réelle d'un dieu et particulièrement d'Indra. Bergaigne (*Relig. véd.*, II, 166,7) essaie de rendre compte de cette idée en constatant qu' « Indra semble avoir été à peu près le seul des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux yeux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire un mérite de sa foi ». Mais un sentiment d'un caractère aussi abstrait et aussi réfléchi que la foi ainsi comprise avait-il trouvé son expression verbale dès l'époque des Védas? Un autre motif de doute est la fonction du même mot dans le sanscrit de l'époque classique. Il s'y emploie le plus souvent dans l'acception de « confiance », par exemple, dans la promesse ou la parole de quelqu'un. Or, qui ne voit tout d'abord la nuance considérable qui sépare la foi théologique du sentiment qui consiste à avoir confiance en quelqu'un ou en quelque chose, et comment ne pas s'étonner qu'une idée qui ne saurait être, ce semble, que le résultat d'une longue élaboration religieuse se soit manifestée dans l'Inde avant celle dont elle paraît être la conséquence logique? L'étymologie d'ailleurs ne fait que favoriser les hésitations provoquées par cette dernière remarque. Ainsi que tout le monde l'admet, en effet, *çraddhâ*, employé comme verbe, a la même origine que le latin *credo* dont la signification primitive est bien certainement « donner, remettre, confier », d'où au sens réfléchi « s'en remettre à, avoir confiance en », — puis dans une acception toute spéciale et d'école, « croire qu'un dieu est » : *credo in unum deum*. Le même point de départ et le même mouvement d'idée sont aussi indiqués en sanscrit par les racines *çrath*, *çlath* et *çraṇ*, variantes de *çrat* ou *çrad*, dans le composé

Digitized by Google

çrad-dhâ, et qui signifient « envoyer, remettre, détacher, etc. ».

La seule raison interne qu'on puisse invoquer en faveur du sens védique de « foi » pour *çraddhâ* est l'emploi comme verbe de ce mot dans un vers du *Rig-Véda* (II, 12, 5) où il serait question des doutes que certains éprouvent sur l'existence d'Indra et auxquels Bergaigne fait allusion dans le passage cité plus haut. Mais s'agit-il bien là de la réalité absolue du dieu ou seulement de sa présence sur le lieu du sacrifice? Le scepticisme dont parle Bergaigne est bien invraisemblable dans une religion aussi primitive, aussi simple, aussi sincère et aussi isolée que l'était celle des rishis. Il faudrait autre chose pour l'établir que les deux ou trois passages ambigus sur lesquels on en fonde l'hypothèse. D'ailleurs, l'un de ces passages(*R. V.*, VIII, 89, 3) me paraît fournir la preuve bien sûre que les expressions considérées comme impliquant l'idée d'une incertitude sur la divinité d'Indra ne s'appliquent réellement qu'à la possibilité de son absence, alors que l'oblation lui est destinée. Le texte est conçu en ces termes :

pra su stomam bharata vâjayanta
indrâya satyam yadi satyam asti
nendro astîti nema u tva âha
ka îm dadarça kam abhi ṣṭavâma.

« Apportez l'hymne en offrant les libations, un (hymne) réel à Indra s'il y a réalité (pour lui, — s'il est là présent). L'un ou l'autre a dit : Indra n'est pas là. Qui l'a vu? A qui adressons-nous nos louanges? »

Au vers suivant Indra en personne répond :

ayam asmi jaritaḥ paçya meha.

« Me voilà, chanteur; regarde, je suis ici, »

ce qui détermine absolument la portée des paroles qui précèdent : Indra n'arrive au sacrifice que quand il est invoqué, et le sacrificateur ne fait que constater la nécessité de l'appeler

Digitized by Google

au moyen de l'hymne quand il remarque que l'un ou l'autre de ses acolytes demande, non pas si Indra ne serait qu'un mythe, mais simplement s'il est là.

Les termes analogues du vers II, 12, 5[1], ont certainement la même valeur et rien n'oblige par conséquent à traduire la formule *çrad asmai dhatta*, qui vient à la suite, par les mots « ayez foi en lui (c'est-à-dire croyez qu'il existe) » et non pas « faites-lui don », « confiez-lui (l'offrande) ».

Ce dernier sens est conforme aux analogies sanscrites et latines, il présente une idée concrète, condition presque obligatoire quand il s'agit de textes védiques, et je suis d'autant plus persuadé de son exactitude exclusive qu'il convient à *tous* les passages du *Rig* où le mot *çraddhâ* (et ses dérivés) est employé comme verbe ou comme substantif. Voici d'ailleurs les témoignages :

R. V., I, 55, 5 :

adhâ cana çrad dadhati tvisîmata indrâya.

« Alors que (toutes les fois que) il (le sacrificateur ou plutôt le taureau-soma) fait un don à l'ardent Indra. »

I, 103, 5 :

tad asyedam paçyatâ bhûri pusṭam
çrad indrasya dhattana vîryâya.

« Voyez cette (offrande) bien développée (grosse), faites-en don pour la vigueur de cet Indra ». — Ce n'est pas la foi, mais l'offrande qui donne de la force à Indra.

I, 104, 7 :

adhâ manye çrat te asmâ adhâyi
vṛsâ codasva mahate dhanâya.

1) De même, le passage de l'*Atharva-Véda*, II, 2, 28, *yaḥ çraddadhâti santi devâ iti*, doit se traduire : « Celui qui sacrifie en disant les dieux sont-ils là ? » Cf. aussi *R. V.*, V, 30, 1-2. Aux questions : « Où est Indra ? Qui l'a vu ? » il est répondu : « C'est en l'éveillant que nous l'obtiendrons. »

Digitized by Google

« Maintenant que, comme je le pense, le don t'a été fait, ô taureau (Indra), agite-toi pour le grand butin. » — Même observation que plus haut.

VIII, 64, 1 :

uta no deva devân
achâ voco vidusṭaraḥ
çrad viçvâ vâryâ kṛdhi.

« O dieu (Agni), appelle auprès de nous les dieux, toi qui sais si bien (le faire). Fais-leur don de tous les biens. » — Les biens qu'Agni transmet aux dieux sont les offrandes, et non pas la foi.

X, 39, 5 :

tâ vâm nu navyâv avase karâmahe
'yam nâsatyâ çrad arir yathâ dadhat.

« O Açvins, nous agissons en votre faveur, lorsque ce zélé (sacrificateur) vous a fait un don. »

X, 147, 1 :

çrat te dadhâmi prathamâya manyave
'han yad vṛtram naryam...

« (O Indra) je fais un don à ta première ardeur (c'est-à-dire pour favoriser ton premier élan), lorsque tu as tué le vigoureux Vṛtra. » — L'idée est la même que dans la plupart des passages analogues : l'oblation donne à Indra la force nécessaire pour qu'il accomplisse ses exploits.

I, 102, 2 :

asme sûryâcandramasâbhicakse
çraddhe kam indra carato vitarturam.

« Le soleil et la lune se meuvent, ô Indra, afin que nous (te)

Digitized by Google

voyions et que nous fassions des dons au vainqueur (c'est-à-dire à toi). » — « Pour que nous ayons foi en toi » serait presque une absurdité.

I, 103, 3 :

sa... çraddadhâna ojaḥ
puro vibhindann...

« Indra... envoyant la nourriture, brisant les villes... » — Ceci revient à la formule si fréquente : « Il a fait couler les eaux » : *ojas* désigne le liquide nourrissant et fortifiant identique aux eaux qu'Indra fait couler et aux libations du sacrifice.

I, 104, 6 :

mântarâm bhujam â rîriso
naḥ çraddhitam te mahata indriyâya.

« (O Indra), tu n'as pas à attaquer un autre participant; c'est à toi, (et) pour te donner une grande vigueur, que (notre offrande) a été adressée ».

I, 108, 6 :

tâm satyâm çraddhâm abhy â hi yâtam
athâ somasya pibatam sutasya.

« Accourez (ô Indra et Agni) vers le don réel (c'est-à-dire là présent); puis buvez du soma qui coule. » — Le sens de foi est absolument inapplicable ici.

VI, 26, 6 :

tvam çraddhâbhir mandasânaḥ somaiḥ.

« O Indra, toi qu'ont enivré les dons (et) les somas, c'est-à-dire les dons de soma. » — Même observation que ci-dessus.

VII, 32, 14 :

çraddhâ it te maghavan pârye divi

Digitized by Google

« Le don (que tu offres ou qui t'est offert), ô généreux (Indra), est dans le ciel ambiant (?) ».

VIII, 1, 31 :

â yad açvân... çraddhayâham rathe ruham.

« Lorsque, au moyen de l'oblation qui est sur le char, je monte les chevaux. »

IX, 113 :

[2]

ṛtavâkena satyena çraddhayâ tapasâ
suta indrâyendo pari srava.

. . . . . .

[4]

ṛtam vadann ṛtadyumna
satyam vadant satyakarman
çraddhâm vadant soma râjan

. . . . . .

indrâyendo pari srava.

« Coule pour Indra, ô Soma pressé, par l'effet de la parole réelle (là présente) du sacrifice (le crépitement du feu qui annonce l'offrande), par l'effet du don et de la chaleur (du feu qui porte l'oblation).

« Coule pour Indra, ô Soma, en proclamant le sacrifice, ô toi qui brilles de l'éclat du sacrifice, — en proclamant la réalité (du sacrifice), ô toi dont l'œuvre est réelle; — en proclamant le don, ô roi Soma ! »

II, 26, 3 :

devânâm yaḥ pitaram âvivásati
çraddhâmanâ havisâ brahmaṇas patim.

« Celui qui cherche à contenter avec la libation, d'un cœur porté au don, le père des dieux, Brahmanaspati. »

Digitized by Google

X, 113, 9 :

indro dhunim ca cumurim ca dambhayan
chraddhâmanasyâ çṛṇute dabhîtaye.

« Indra détruisant Dhuni et Cumuri prête l'oreille pour la destruction, par l'effet du désir qu'on a de lui offrir des dons. » — C'est-à-dire, quand le sacrificateur promet à Indra une oblation qu'il est désireux de lui offrir, il excite son zèle à détruire les démons.

X, 125, 4 :

çrudhi çruta çraddhivam te vadâmi.

La prière personnifiée a la parole :
« Écoute, ô toi qui es écouté (Agni, dont on entend les crépitements), je t'annonce un don (m. à m. : « quelque chose qui est de la nature du don. »)

VII, 6, 3 :

paṇînr açraddhân avṛdhân ayajñân.

«... Les Paṇis qui n'ont pas de dons, pas de (libations) faisant croître (les dieux), pas de sacrifices. »

L'hymne X, 151, est adressé, nous dit-on (Grassmann, Ludwig, etc.), à la Foi personnifiée. Non seulement aucun détail ne correspond à cette hypothèse, mais le plus souvent on n'arrive par là qu'à des non-sens ou à des contradictions. En revanche, si l'on restitue à *çraddhâ* son vrai sens d'oblation, l'hymne en son entier devient d'une clarté parfaite et répond à l'idée, si fréquemment exprimée dans tel ou tel passage isolé, qu'il faut informer les dieux que le sacrifice s'apprête, afin qu'ils viennent y prendre part.

[1]
çraddhayâgniḥ sam idhyate
çraddhayâ hûyate haviḥ,
çraddhâm bhagasya mûrdhani
vacasâ vedayâmasi.

Digitized by Google

« C'est par le don (la libation) que le feu (du sacrifice) est allumé; c'est par le don que la libation est versée; c'est par la voix qui est dans la tête du bénéficiaire (de la libation, — Agni) que nous annonçons le don. »

La voix dont il est question au deuxième hémistiche est le crépitement du feu du sacrifice qui sort en quelque sorte de la bouche d'Agni. Ce crépitement fait connaître aux dieux que le sacrifice à eux destiné est en voie de s'accomplir. MM. Grassmann et Ludwig traduisent : « Nous célébrons avec notre parole la çraddhâ *sur le sommet du bonheur* », — ce qui est absolument incompréhensible et suffit pour dénoncer une erreur latente.

[2]

*priya*m *çraddhe dadataḥ*
*priya*m *çraddhe didâsataḥ*,
*priya*m *bhojesu yajvasv*
*idam ma udita*m *kṛdhi*.

« O don, rends proclamée (fais connaître) cette chose agréable qui vient du donateur, cette chose agréable qui vient de celui qui a le désir de donner, cette chose agréable venant de moi qui se trouve (consiste) dans les libéralités[1] du sacrifice. »

[3]

yathâ devâ asuresu
*çraddhâ*m *ugresu cakrire*
evam bhojesu yajvasv
*asmâkam udita*m *kṛdhi*.

« De même que les dieux ont proclamé le don chez les ardents Asuras, de même rends proclamé notre (don) qui se trouve dans les libéralités du sacrifice. »

Les dieux qui proclament le don sont ceux du sacrifice, à savoir Agni et Soma, alors que les Asuras auxquels il est annoncé

1) Littéralement : les (choses) qui donnent.

Digitized by Google

sont les dieux appelés à y participer[1]. Il faut évidemment sous-entendre *uditâm* avec *cakrire* au premier hémistiche et un synonyme de *çraddhâ* avec *uditam*, au second.

[4]

çraddhâm devâ yajamânâ
vâyugopâ upâsate
çraddhâm hṛdayyâyâkûtyâ
çraddhayâ vindate vasu.

« Les dieux qui offrent le sacrifice entourent le don sous la garde du vent. Au moyen d'une attention qui vient du cœur on obtient le don, au moyen du don, on obtient le bien (matériel, la nourriture). »

Les dieux sacrificateurs sont Agni et Soma; Vâyu ou le vent les protège en favorisant le développement de la flamme; ce sont eux qui entourent ou enveloppent l'oblation. Celle-ci de son côté est trouvée ou obtenue par les dieux à qui le sacrifice est offert quand ils sont attentifs à l'appel qu'on leur adresse et désireux de l'offrande qui les enrichit.

[5]

çraddhâm prâtar havâmahe
çraddhâm madhyamdinam pari
çraddhâm sûryasya nimruci
çraddhe çrad dhâpayeha naḥ.

« Nous proclamons le don le matin; nous le proclamons au milieu du jour; nous le proclamons au coucher du soleil. O don, fais parvenir (aux dieux) l'envoi (que nous leur faisons) d'ici. »

A ces preuves tout à fait concluantes que fournissent les textes[2] s'en ajoute une qui résulte de l'emploi constant du dérivé

1) Ceci n'est qu'une hypothèse; le sens du premier hémistche reste conjectural.

2) Dans l'*Atharva-Véda* le mot *çraddhâ* est employé avec le même sens que

Digitized by Google

(ou de la variante) *çrâddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes, cérémonie qu'accompagnait un repas auquel les brâhmanes étaient invités. Ce mot a conservé ainsi l'acception védique du primitif et donne une base des plus solides à tout ce qui peut rester d'hypothétique dans l'interprétation générale qui précède [1].

La foi aux dieux, comme l'athéisme qui en est la contre-partie, sont des modes de l'idée religieuse qui étaient inconnus encore aux sacrificateurs de l'époque védique : telle sera ma conclusion.

On aura d'autant moins de peine, je le pense, à l'accepter, qu'il semble difficile d'imaginer comment on aurait été tenté tantôt de nier des dieux qu'on avait sous la main, pour ainsi dire, et tantôt d'affirmer leur existence que nul ne pouvait raisonnablement contester [2].

Paul Regnaud.

dans le *Rig* (voir IV, 35, 7; IX, 5, 21; X, 2, 19; X, 6, 4; XI, 7, 9; XIX, 64, 1. Cf. l'emploi de *çraddadhâna*, IV, 35, 7; VI, 122, 3; IX, 5, 7; XII, 3, 7). Le passage suivant (V, 7, 5) est particulièrement probant.

yaṃ yâcâmy ahaṃ vâcâ
sarasvatyâ manoyujâ
çraddhâ tam adya vindatu
dattâ somena babhruṇâ.

« Celui que je prie (Agni) d'une voix accompagnée de la libation et à laquelle le cœur se joint, que l'oblation donnée par le rouge soma le trouve aujourd'hui. »

1) Avec le faux sens de *craddhâ*, « foi », disparaît l'étymologie, très ingénieuse pourtant, proposée autrefois par M. J. Darmesteter (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, I, 52 seqq.). D'après ce savant, le terme initial *çrad* de ce mot composé correspondrait au thème *cord* du latin, *cor* « cœur ». La *çraddhâ* aurait ainsi été le fait de « *mettre son cœur* en quelqu'un ou en quelque chose », d'où *croire*. Après tout ce qui vient d'être dit, je n'ai pas besoin d'insister sur les raisons qui rendent cette étymologie impossible au point de vue significatif.

2) Etant donné surtout qu'Indra n'est qu'un *alter ago* d'Agni, comme Bergaigne l'a pressenti et comme j'espère le démontrer plus tard.

Digitized by Google

M. FRAZER ET LA DIANE DE NEMI

J. G. Frazer. — *The Golden Bough, a study of comparative religion.* 1890. Londres, Macmillan, in-8°. 2 vol. XII-409 et 407 pages.

I

M. Frazer, qui est déjà connu de tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée par le livre qu'il a fait paraître sur le totémisme, prépare depuis plusieurs années un ouvrage d'ensemble sur les religions primitives. Au cours de ses recherches, il a eu l'occasion de s'occuper du culte de *Diana nemorensis* à Aricia et des règles très particulières auxquelles était soumis son prêtre, le *Rex nemorensis.* Il a trouvé dans certaines coutumes des paysans des divers pays d'Europe, dans les croyances et les rites des sauvages actuels, des traits qui lui ont semblé permettre de donner de ces règles encore inexpliquées une interprétation satisfaisante Il a accumulé les faits qui lui paraissaient pouvoir servir d'appui à sa théorie; et il les a réunis en si grand nombre que ce chapitre détaché de son livre est devenu un ouvrage en deux volumes, un répertoire très riche de documents relatifs à la mythologie comparée et aux rites traditionnels, encore pratiqués par les paysans. Les faits sont reliés entre eux par un lien qui paraît parfois très artificiel. Il semble que l'on ait affaire à deux livres distincts : un court mémoire sur la question spéciale que M. Frazer a voulu traiter et un ample recueil de traditions et de rites; mais ces deux livres, bien qu'ils ne se mêlent point, ne sont pas cependant séparés; on passe sans cesse de l'un à l'autre. Comme le recueil est beaucoup plus long que le mé-

Digitized by Google

moire, il arrive parfois que l'on perde le mémoire de vue et il est tel chapitre, celui, par exemple, qui est consacré aux divinités du blé ou celui qui traite de la séquestration des filles au moment de la puberté, dont, pendant un instant, on ne saisit pas nettement le lien avec le culte de Diane. Non pas que ce lien n'existe, mais la chaîne des raisonnements a tant de chaînons et M. Frazer a interposé tant de faits, de remarques, de digressions entre chacun des termes de sa démonstration, qu'on a parfois l'impression qu'il a oublié lui-même et le but de son livre et ce qu'il voulait démontrer. Il ne faut pas au reste se plaindre que M. Frazer n'ait pas adopté un système de composition plus serré. Son livre sans doute est un livre mal fait, difficile à lire, les chapitres sont trop longs et mal ordonnés; la richesse même du livre en documents et en idées, rend son ordonnance confuse et son plan difficile à dégager. La multiplicité des points de vue, les remarques incidentes qui se croisent et s'entre-croisent sans cesse, l'extrême longueur des citations (quelques-unes d'entre elles ont plus de trois pages), tout cela fait de la lecture de ce livre un véritable travail, et parfois même, un travail pénible. M. Frazer a voulu enfermer trop de faits et d'idées dans un cadre qui était décidément trop étroit pour les contenir; mais s'il n'avait conservé de son livre que ce qui se rapporte directement à son sujet véritable, il en aurait laissé la meilleure partie dans ses cartons. C'est par ses digressions, par ses dissertations sur des questions qui ne se rattachent qu'indirectement à l'objet principal de son livre que M. Frazer aura rendu à tous les mythologues de très réels services. Il nous semble, cependant, qu'un recueil d'essais distincts aurait été plus commode à consulter et aurait été, par conséquent, d'une plus grande utilité aux travailleurs. Voici quels auraient pu être les titres de quelques-uns de ces essais :

L'homme primitif et sa conception du surnaturel (I, 7-30).
Les dieux humains (I, 30-56).
Le tabou (I, 109-121, 149-213; II, 223-244).
Le culte des arbres (I, 56-98, 244-296).
La nature de l'esprit ou de l'âme (I, 121-149).
L'âme extérieure (II, 296-359).

Digitized by Google

La forme animale de l'esprit du blé (II, 1-67).

Le transfert et l'expulsion des maladies et des péchés (II, 146-218).

Les meurtres rituels des dieux (I, 213-409; II, 67-148).

Le caractère du livre obligerait presque à en faire une double analyse, si l'on voulait donner une idée exacte de son contenu.

Il faudrait d'une part exposer nettement la solution du problème spécial que M. Frazer s'est donné pour tâche de résoudre, et indiquer d'autre part quels renseignements le lecteur peut rencontrer dans cet ouvrage sur les diverses questions que j'énumérais tout à l'heure. Mais nous préférons suivre pas à pas l'enchaînement des idées de M. Frazer pour essayer de comprendre comment l'explication qu'il propose s'est graduellement formée dans son esprit, et reproduire exactement s'il se peut la physionomie du livre.

II

Suivant une tradition, le culte de Diane à Nemi aurait été institué par Oreste, qui après le meurtre de Thoas, roi de la Chersonèse Taurique, s'était enfui avec sa sœur en Italie, emportant avec lui l'idole de la Diane Taurique.

Les écrivains de l'antiquité rapportent, on le sait, que Diane recevait en Tauride un culte sanglant. Les étrangers qui abordaient dans le pays étaient sacrifiés sur son autel. Les rites avaient, en Italie, une forme plus douce ; dans le sanctuaire de Nemi poussait un arbre dont il était interdit de briser aucune branche ; seul un esclave fugitif avait le droit de cueillir, s'il le pouvait, un de ses rameaux ; s'il y parvenait, il pouvait alors combattre contre le prêtre en combat singulier et s'il le tuait il lui succédait dans ses fonctions sacerdotales et prenait comme lui le titre de roi du bois (*rex nemorensis*). La tradition faisait de cette branche d'arbre, le rameau d'or, que sur l'ordre de la Sibylle, Ænée avait cueilli avant de tenter son périlleux voyage aux enfers. La fuite de l'esclave représentait, disait-on, la fuite d'Oreste; son combat avec le prêtre était un ressouvenir des sacrifices humains offerts à la Diane

Digitized by Google

Taurique. Cette règle étrange de succession a été en vigueur au moins jusqu'au temps de Caligula.

La Diane de Nemi était spécialement adorée par les femmes qui venaient demander à la déesse un heureux accouchement ou des enfants. Le feu semble avoir joué un rôle très important dans son culte. Lors de sa fête annuelle, qui était célébrée au moment le plus chaud de l'année, le bois sacré était illuminé par une multitude de torches. Les femmes dont les prières avaient été exaucées apportaient en offrande à la déesse des torches allumées; enfin la Diane d'Aricia portait aussi le nom de Vesta, ce qui établit presque avec certitude qu'on entretenait un feu sacré dans son sanctuaire.

A côté de Diane, deux autres divinités occupaient ce sanctuaire champêtre : Égérie, une nymphe des eaux, et Virbius; une légende identifiait Virbius avec Hippolyte. L'entrée du bois et du sanctuaire était interdite aux chevaux, parce que c'était par des chevaux qu'avait été tué Hippolyte. Il était défendu de toucher à l'image de Virbius qui avait été, d'après la tradition, le premier *rex nemorensis*; son culte était confié à un prêtre spécial, le *Flamen virbialis*. Tels sont les renseignements que fournissent sur le culte de la Diane d'Aricia les écrivains et les monuments de l'antiquité.

Deux faits ressortent clairement au milieu de toutes ces traditions et de toutes ces légendes. Le premier c'est que le prêtre de Diane ne pouvait être remplacé que par l'homme qui l'avait tué; le second c'est qu'avant de tuer son prédécesseur le futur prêtre était obligé de cueillir le rameau d'or. Les légendes que nous ont conservées les écrivains latins ne contiennent de ces deux règles aucune explication satisfaisante; M. Frazer a pensé que la méthode comparative lui fournirait une solution du problème. Voici celle à laquelle il s'est arrêté : Le prêtre de Nemi incarnait en lui l'esprit du bois et d'une manière générale l'esprit de la végétation; aussi, suivant qu'il se porterait bien ou mal, les bois, les fleurs et les champs seraient-ils florissants ou flétris, et s'il venait à mourir de maladie ou de vieillesse tout le monde des plantes mourrait-il en même temps. Il était donc néces-

Digitized by Google

saire que ce prêtre des bois, ce dieu des forêts, incarné en un homme, fût mis à mort pendant qu'il était encore dans la pleine fleur de sa divine humanité, de telle sorte que sa vie sacrée, transmise dans toute sa force à son successeur, pût renaître jeune et puissante. La vie du dieu en ces incarnations successives était la source jamais épuisée d'où découlait sans fin la vie toujours nouvelle des champs et des forêts. Ce dieu des bois s'incarnait à la fois dans la personne du prêtre et dans l'arbre sur lequel poussait le rameau d'or. D'après M. Frazer, cet arbre était un chêne et le rameau d'or, c'est le gui qui pousse sur le tronc du chêne. Le *rex nemorensis* doit donc avoir été une personnification de l'esprit du chêne ; pour le tuer il fallait briser le rameau d'or. C'est dans le gui en effet que réside l'âme du chêne, la vie par conséquent de l'homme où cette âme s'est incarnée.

III

Pour pouvoir juger de la valeur de cette solution il est indispensable d'exposer en détail toute la suite des raisonnements qui y ont amené M. Frazer. Le prêtre de Diane portait le titre de roi (*rex nemorensis*). Il n'était pas rare dans la Grèce et l'Italie anciennes de trouver investis de ce titre les hommes chargés de fonctions sacerdotales. En réalité, ce titre était une survivance, un souvenir du temps où les rois étaient en même temps prêtres. Or, il arrive fréquemment que le roi ou le chef et par conséquent le prêtre qui succède au roi dans son titre soit considéré comme doué d'un pouvoir surnaturel, soit regardé, à vrai dire, comme une incarnation vivante de la divinité. C'est le roi qui fait tomber la pluie ou briller le soleil, c'est lui qui fait pousser les récoltes. Tantôt ce roi-dieu est considéré comme la demeure où une divinité a choisi d'habiter, tantôt comme un magicien d'une grande puissance ; tout son être, esprit et corps, est alors en étroite relation avec le monde tout entier, et chacun de ses actes peut, sans qu'il le veuille même expressément, agir sur le cours des saisons ou la pureté du ciel. Ces dieux vivants reçoivent, comme les dieux invisibles, des prières et des sacrifices ; parfois ils n'exercent que

Digitized by Google

les fonctions religieuses, parfois aussi ils gouvernent leur tribu ou leur peuple. Il y avait ainsi aux îles Marquises une classe d'hommes que l'on déifiait de leur vivant; c'étaient eux qui donnaient ou refusaient d'abondantes récoltes; c'étaient eux qui envoyaient aux hommes les maladies et la mort, et pour conjurer leur colère on leur offrait des sacrifices humains.

Il arrive souvent que l'on punisse le roi si, par impuissance ou mauvaise volonté, il ne donne pas à ses sujets le soleil ou la pluie dont ils ont besoin. Chez les Antaymours de Madagascar le roi est tenu pour responsable du temps qu'il fait et de l'état des récoltes. Dans certaines parties de l'Afrique orientale, quand les offrandes et les prières sont restées impuissantes et que le roi n'a pas consenti à faire tomber la pluie, on l'attache avec des cordes et on le traîne à la tombe de ses ancêtres pour qu'il obtienne d'eux la pluie dont on a besoin. Les Burgondes déposaient leur roi si la moisson manquait. La chronique de *Snorro Sturleson* rapporte que le roi de Suède Domalde fut immolé par ses sujets pour mettre fin à une disette.

Nous sommes en droit de nous demander si le *rex nemorensis* n'était point à l'origine un roi qu'une révolution a dépouillé de son pouvoir politique et si l'on ne peut donner à son titre une origine analogue à celle qu'une tradition probable assigne au titre du roi des sacrifices de Rome et de l'archonte roi d'Athènes. Deux raisons s'opposent à ce que l'on accepte cette interprétation : la première, c'est l'endroit même où il habitait, non point une cité, mais un sanctuaire isolé; la seconde c'est son titre de *rex nemorensis*. Ce n'est point un roi au sens habituel du mot, le royaume sur lequel il règne, ce sont les forêts; il existe d'assez nombreux exemples de ces rois divins qui gouvernent telle ou telle partie de la nature, les eaux, les champs ou les bois. Au Cambodge résident au fond des forêts deux souverains mystérieux, le roi du feu et le roi de l'eau. Dans les tribus qui habitent le bassin supérieur du Nil on trouve des rois de la pluie.

Mais l'étude des coutumes qui ont survécu chez les paysans d'Europe nous révèlera l'existence de rois plus étroitement apparentés encore aux prêtres de Nemi. Le culte des arbres a joué

Digitized by Google

un rôle très important dans l'histoire religieuse des Aryens d'Europe. Chez les Celtes, les Germains, les Scandinaves, les Lithuaniens, les Grecs, les Italiotes, les arbres étaient fréquemment adorés comme des dieux; les peuples de l'antiquité, comme les sauvages actuels, croyaient que les arbres avaient des âmes. Les nègres du Congo placent au pied de certains arbres des calebasses pleines de vin de palme pour que les arbres puissent boire quand ils ont soif. Dans l'Inde on célèbre fréquemment des mariages entre deux arbres. Aux Moluques, quand les girofliers sont en fleurs, on les traite comme des femme enceintes, il est interdit de faire du bruit dans leur voisinage, on ne doit pas s'approcher d'eux en portant du feu ou de la lumière, ni rester devant eux la tête couverte. Tantôt l'arbre est considéré comme le corps d'un esprit, tantôt simplement comme sa demeure; quand on abat un arbre dans les îles Pelew, on commence par supplier l'esprit de l'arbre de l'abandonner et de choisir un autre arbre pour y habiter. Les Padams de l'Assam croient que quand un enfant est perdu, c'est qu'il a été volé par les esprits des bois ; ils se vengent en coupant des arbres jusqu'au moment où ils ont retrouvé l'enfant; les esprits craignent qu'on ne leur laisse pas un arbre pour y demeurer et ils rendent l'enfant.

Lorsque l'arbre en arrive à n'être plus considéré comme le corps, mais seulement comme la demeure d'un esprit, on en vient bientôt à ne plus attacher cet esprit à un arbre particulier. L'âme de l'arbre se transforme peu à peu en dieu de la forêt et ce dieu ne tarde pas à revêtir une forme humaine; mais les pouvoirs qu'il exerçait sous sa forme première, il continue à les exercer comme dieu des arbres. Sous forme d'arbre ou sous forme humaine, ces divinités font tomber la pluie, briller le soleil, multiplier les troupeaux, ce sont elles qui rendent les femmes fécondes. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter les coutumes champêtres du mois de mai que l'on rencontre dans presque tous les pays d'Europe; très souvent une personne vêtue de feuillage représente l'esprit de la végétation comme le mai qu'au printemps on porte de maison en maison. On donne fréquemment le titre de roi ou de reine au personnage qui joue ainsi le rôle de l'esprit vivifiant des plantes ;

Digitized by Google

c'est ainsi qu'il y a des rois et des reines de mai, des rois de la Pentecôte. Dans l'antiquité classique nous trouvons de nombreux exemples de cérémonies analogues; à Platées, à Athènes, nous trouvons des fêtes qui ressemblent exactement à celles que célèbrent au printemps les paysans d'Angleterre ou d'Allemagne. Or, les attributs de Diane, la déesse des bois d'Aricia, sont ceux d'une divinité sylvestre, ses sanctuaires sont placés dans les bois, elle est souvent associée dans les inscriptions avec le dieu des forêts Silvanus; comme les esprits des arbres, elle assiste les femmes pendant l'accouchement; elle est la protectrice des animaux sauvages, comme en Finlande, le dieu des bois, Tapio; comme d'autres esprits des bois, elle semble aussi protéger le bétail. Le culte qui se célébrait dans le bois de Nemi était donc essentiellement le culte de l'esprit d'un arbre ou d'une divinité des bois.

Mais l'examen des coutumes champêtres d'Europe démontre que l'esprit d'un arbre est fréquemment représenté par une personne vivante qui est regardée comme une incarnation de l'esprit et qui est douée des mêmes pouvoirs que lui; cette conception d'un Dieu incarné en un homme vivant est au reste commune chez les peuples peu civilisés, comme on l'a déjà montré. De plus, l'être vivant qui incarne l'esprit sylvestre porte souvent le nom de roi. Le *rex nemorensis* peut donc, semble-t-il, être considéré comme une incarnation d'un esprit sylvestre analogue au roi de mai. Puisque ce prêtre-roi ne pouvait être tué que par celui qui avait cueilli le rameau d'or, c'est que sa vie était à l'abri de tout danger aussi longtemps que l'arbre restait intact. Il semble donc que sa vie fût liée à celle de l'arbre; le dieu aurait donc été représenté à la fois par le *rex nemorensis* et par l'arbre où poussait le rameau d'or; cette double incarnation n'est pas rare.

La nature est souvent regardée à la fois comme dépendante de ces dieux-rois et indépendante de leur volonté; tous leurs actes portent sur le département particulier du monde qui leur est confié. Aussi sont-ils fréquemment soumis à des règles minutieuses, à des tabous compliqués. Le prêtre-roi Kukulu vit seul dans un bois à Shark-Point dans la Basse-Guinée, il ne peut toucher une femme ni quitter sa maison; il ne peut se lever de

Digitized by Google

sa chaise où il reste même pour dormir, car s'il se couchait sur le sol, aucun vent ne se lèverait plus et toute navigation serait arrêtée. Le *chitomé* du Congo, le *mikado* du Japon, le grand pontife des Zapotecs étaient soumis à des interdictions multiples. Lorsque tout l'ordre de la nature et l'existence même du monde sont liés à la vie d'un roi, il est clair qu'il doit être regardé par ses sujets comme la source à la fois de bénédictions sans nombre et d'infinis dangers. Toutes les précautions sont prises pour préserver sa vie et l'empêcher d'accomplir aucun acte qui puisse mettre en péril son peuple ; s'il s'acquitte mal de son office, si, loin d'être un bienfaiteur surnaturel, il devient un danger, sa vie est en péril. Adoré aujourd'hui comme un dieu, il court risque d'être exécuté demain comme un criminel. Dans le pays de Loango, plus un roi est puissant, plus nombreux sont les tabous qu'il est contraint d'observer. Toutes ses actions sont réglées d'avance, sa manière de marcher et de se tenir debout, de manger et de boire, de dormir et de s'éveiller. Les règles auxquelles était soumis le *flamen dialis* fournissent un exemple frappant des tabous qui peuvent être imposés aux prêtres. Le culte de Virbius à Nemi était confié à un flamine qui peut bien avoir été le *rex nemorensis* lui-même; il était vraisemblablement soumis aux mêmes obligations que le *flamen dialis*. Le *flamen dialis* (Aulu-Gelle, X, 15) ne pouvait pas monter à cheval ni même toucher un cheval, ni voir une armée sous les armes, ni porter un anneau qui ne fût pas brisé, ni avoir un nœud en aucune partie de ses vêtements. On ne pouvait prendre du feu à sa maison pour aucun usage domestique; il ne pouvait toucher ni farine ni pain levé, il ne pouvait ni toucher ni nommer les chiens, les boucs, la viande crue, les haricots ni les lièvres ; il ne pouvait pas passer sous une treille; les pieds de son lit devaient être frottés avec de la boue ; ses cheveux ne pouvaient être coupés que par un homme libre et avec un couteau de bronze. Ses cheveux et ses ongles devaient être enterrés sous un arbre de bon augure ; il ne pouvait ni toucher un cadavre ni entrer dans un endroit où quelqu'un était enterré ; il ne pouvait voir un ouvrage fait un jour férié ; il ne pouvait sortir en plein air la tête nue. Si l'on amenait dans sa

Digitized by Google

maison un captif les mains liées, il fallait le délier, passer les cordes par un trou fait dans le toit et les jeter dans la rue. Sa femme avait à observer à peu près les mêmes règles; en outre elle ne pouvait monter à la fois plus de trois marches d'escalier, à certaines fêtes elle ne pouvait se peigner, elle ne pouvait porter de chaussures faites avec le cuir d'une bête morte de mort naturelle; si elle entendait le tonnerre elle était « tabouée » jusqu'à ce qu'elle eût offert un sacrifice expiatoire.

Pour bien comprendre la signification de ces règles, il faut savoir quels périls elles sont destinées à conjurer. Les dangers qui menacent les dieux-rois sont les mêmes que ceux auxquels sont exposés les hommes ordinaires, mais comme leurs vies sont très précieuses, les précautions dont on les entoure sont beaucoup plus minutieuses. La cause de la mort est pour les sauvages la fuite de l'esprit hors du corps. Les règles auxquelles ils se conforment, les tabous auxquels ils se soumettent, ont pour but véritable d'ordinaire d'empêcher l'âme de quitter le corps ou de l'obliger à y revenir. Le rôle des tabous royaux est d'une manière générale d'écarter du roi tout ce qui peut être pour lui une occasion de dangers. Le péril contre lequel il faut surtout se tenir en garde, ce sont les magiciens et les sorciers; de là les précautions prises contre les étrangers qui tous sont plus ou moins suspects de sorcellerie. D'après les sauvages, on est toujours exposé à de très graves dangers lorsque l'on mange ou que l'on boit; en ce moment, en effet, l'esprit peut s'échapper par la bouche ou être capturé par quelque magicien; aussi les rois prennent-ils pendant leurs repas d'extraordinaires précautions; quiconque à vu boire ou manger le roi de Loango est puni de mort. Le fils du roi vit une fois son père boire, le roi le fit couper en morceaux. C'est à une conception du même genre que se rattache l'obligation de beaucoup de souverains de ne se montrer en public que voilés; c'est le cas du sultan du Darfour et de celui de Wadaï. Dans certains pays il est même interdit au roi de sortir de son palais; toutes ces précautions sont pour ainsi dire des précautions à double face. Le contact des dieux en effet est dangereux, ils sont les temples pour ainsi dire où habite une sorte de force, de puissance

Digitized by Google

surnaturelle (ce qu'en Mélanésie on appelle le Mana) qui peut causer la maladie et la mort de ceux qui sont en contact trop direct avec eux. Ceux qui mangeaient dans un plat où avait mangé le mikado étaient atteints aussitôt d'une inflammation de la bouche et de la gorge.

Malgré toutes les précautions dont on l'entoure, il est fatal cependant que le dieu-homme vieillisse, s'affaiblisse et meure. Il n'y a rien là qui puisse étonner ses adorateurs ; les sauvages, comme les peuples de l'antiquité, ne considèrent pas tous les dieux comme immortels ; mais le danger qui résulte de l'affaiblissement du dieu incarné est un danger terrible, puisque la vie de la nature est liée à la sienne. Il semble qu'il n'y ait qu'un moyen d'écarter le péril, c'est de tuer le dieu dès que sa vigueur commence à faiblir, et d'infuser en quelque sorte son esprit dans le corps jeune et fort de son successeur. Les exemples de cette pratique sont très nombreux. Chez les Zoulous, dès qu'un roi prend des rides ou des cheveux gris on le met à mort. Au Congo, si le chitomé tombait malade, l'homme qui devait lui succéder l'étranglait ou l'assommait. On coupait la gorge aux Samorins de Calicut au bout de douze ans de règne ; chez certains peuples le roi ne règne qu'un an et est mis à mort au bout de l'année, mais d'ordinaire ce n'est pas le roi lui-même qui est exécuté, c'est une sorte de souverain fictif en faveur duquel il abdique pour un temps très court, trois jours ou une semaine ; très habituellement l'exécution n'a lieu qu'en effigie. Il n'y a pas de preuves directes que l'esprit du dieu que l'on a tué anime le corps de son successeur et c'est là l'anneau qui manque à cette longue chaîne de démonstrations ; mais cette transmission de l'esprit est infiniment probable ; c'est en effet une conception familière à toutes les religions primitives que le passage d'une âme d'un corps dans un autre.

Le *rex nemorensis* peut être considéré, avons-nous dit, comme l'incarnation d'un esprit sylvestre ; il est doué du pouvoir de faire pousser les récoltes et les fruits. Sa vie devant être très précieuse à ses adorateurs, il était probablement enserré dans un réseau de précautions et d'interdictions dont le but était de le mettre à l'abri de tout danger, mais il fallait qu'avant d'atteindre

Digitized by Google

la vieillesse il fût tué pour que son esprit pût se transmettre dans toute la plénitude de sa force à son successeur. De là la règle qu'ils le laissaient en fonctions jusqu'au moment où un homme plus vigoureux que lui le tuait et conquérait ainsi le droit de lui succéder; c'est le cas même du chitomé; mais il est probable que c'est là un adoucissement de la coutume primitive et qu'à l'origine le *rex nemorensis* était mis à mort au bout d'une période de temps déterminée. C'est ce que permettent presque d'affirmer certaines cérémonies qui ont survécu dans les coutumes des paysans de l'Europe septentrionale. En Bohême, par exemple, le lundi de la Pentecôte, on feint de décapiter le roi en qui s'incarne l'esprit des bois. On retrouve des cérémonies analogues en Saxe, en Thuringe, en Souabe, dans la Basse-Bavière. M. Frazer croit retrouver dans certaines coutumes populaires comme l'enterrement du Carnaval, l'expulsion de la Mort, l'enterrement de Kostrubonko ou de Kostroma, les formes diverses du culte des arbres et de l'immolation des dieux; le Carnaval, la Mort et les personnages mythiques des pays slaves, qui jouent un rôle dans les cérémonies analogues, sont à ses yeux des personnifications de l'esprit de la végétation qui chaque année meurt pour renaître. Les détails qu'il cite semblent donner à cette opinion une grande vraisemblance.

Le culte des arbres peut, peut-être, être regardé comme occupant dans l'histoire des religions une situation intermédiaire entre les cultes des peuples chasseurs et pasteurs qui s'adressent spécialement aux animaux et ceux des populations agricoles qui ont pour objet principal les plantes cultivées, en particulier les céréales et la vigne. Si l'on parvient à montrer que la coutume de tuer le dieu et la croyance en sa résurrection ont existé à la fois chez les peuples pasteurs et chasseurs où le dieu immolé était un animal, et dans les populations agricoles où ce dieu était le blé ou un homme qui incarnait l'âme du blé, l'explication que M. Frazer donne du meurtre du *rex nemorensis* deviendra beaucoup plus probable. Les dieux dont on célébrait la mort et la résurrection, Adonis, Attis, Osiris, Dionysos, Déméter et Persephoné, Lityersés, sont pour M. Frazer, sous des

Digitized by Google

formes diverses, l'âme vivante des arbres, de la vigne ou du blé; pour interpréter exactement les cultes de ces dieux agraires, il convient de les rapprocher des coutumes des paysans d'Europe, relatives à la vendange et à la moisson; partout on retrouve les mêmes cérémonies symboliques; l'immolation magique d'un dieu ou d'un esprit vieilli et la transmission de la puissance qui l'anime à un dieu nouveau, jeune et vigoureux.

La ressemblance est frappante entre les cultes orientaux et grecs et les coutumes agraires de l'Europe du nord. Il semble très vraisemblable que ce dieu qui meurt pour renaître, c'est la végétation; et que la mort et la résurrection du dieu symbolise et favorise à la fois la germination et la floraison des plantes. L'âme du blé est fréquemment conçue sous forme animale; tantôt c'est un loup ou un chien, tantôt un coq, un lièvre, un chat, un bouc, un bœuf, une vache, une jument ou un porc. Déméter et Perséphoné ont été adorées d'abord sous la forme de porcs et comme elles, Adonis, Attis et Osiris. Dionysos a été conçu comme un bouc et comme un taureau; les esprits de la végétation sont fréquemment représentés sous la forme de chevaux.

Lorsque dans une légende on raconte qu'un dieu a eu à souffrir quelque dommage d'un animal, il arrive quelquefois que dans une forme plus ancienne de la légende le dieu et l'animal se confondent; on peut donc conjecturer que les chevaux par lesquels Virbius a été tué, d'après la tradition, ne sont autre chose que des incarnations de Virbius lui-même conçu comme dieu de la végétation. La légende a probablement été inventée pour expliquer que l'entrée du bois sacré était interdite aux chevaux. Tandis que les coutumes restent invariables, les croyances qui servent à les expliquer changent et se transforment. Les hommes continuent à faire ce que leurs pères ont fait avant eux et ils invoquent pour justifier leurs actions des raisons auxquelles leurs pères n'avaient jamais songé. De ce que l'approche du sanctuaire de Virbius était rigoureusement interdite aux chevaux, il ne s'ensuit pas que les chevaux ne fussent point des incarnations du dieu, ou tout au moins des animaux sacrés. Le bouc semble bien avoir été, à une certaine époque, consacré à Athéné, peut-être

Digitized by Google

même était-il une incarnation de la déesse; on ne sacrifiait pas de boucs à Athéné, et l'entrée de l'Acropole d'Athènes leur était interdite ; on en donnait pour raison le mal qu'ils font à l'olivier, l'arbre consacré à la déesse. Mais au témoignage de Varron, on sacrifiait une fois par an en grande cérémonie un bouc à l'Acropole; c'était probablement, non point une victime offerte à la déesse, mais la déesse elle-même sous une autre forme. Il se peut qu'il en fût de même à Aricia et qu'un cheval fût sacrifié annuellement aux divinités du sanctuaire; c'est là une hypothèse vraisemblable si l'on se souvient que le 15 octobre on immolait à Rome un cheval au dieu Mars et que l'objet du sacrifice était d'assurer d'abondantes récoltes. On coupait la tête et la queue du cheval et son sang, préparé par les Vestales, servait à oindre le bétail.

L'esprit du blé incarné dans un animal ou dans un homme est souvent immolé et mangé sacramentellement. Ce n'est naturellement que chez les peuplades sauvages que nous pouvons maintenant trouver des exemples de sacrifices humains, mais dans les soupers de moissons de nos paysans d'Europe, se retrouvent de très frappantes survivances de ces coutumes. Tantôt c'est un animal en qui s'incarne l'âme du blé qui est mangé sacramentellement, tantôt c'est le blé nouveau lui-même, c'est-à-dire le corps même qu'anime cette âme. Chez les Cafres de Natal et du Zululand, personne ne peut toucher aux fruits nouveaux avant une fête qui marque le commencement de l'année. Tout le peuple s'assemble au kraal du roi ; on fait bouillir dans de grands pots le blé nouveau, des courges, etc., avec la chair d'un animal immolé en sacrifice et quelques ingrédients magiques; le roi lui-même met un peu de ces aliments dans la bouche de chacun des hommes qui sont présents. Tous ceux qui ont participé au repas sacré sont sanctifiés eux-mêmes et peuvent jouir librement alors de leurs récoltes. Les Aztecs pratiquaient aussi la coutume de manger sacramentellement du pain : ils le considéraient comme le corps d'un dieu. Deux fois par an, en mai et en septembre, on faisait avec de la pâte une image du grand dieu mexicain Huitzilopochtli, on la mettait en pièces, et ses adorateurs la

Digitized by Google

mangeaient solennellement. La coutume de manger le corps du dieu s'explique aisément si l'on songe que c'est une croyance commune chez les peuples non civilisés qu'en mangeant la chair d'un animal ou d'un homme on peut acquérir les qualités physiques, intellectuelles ou morales qui les caractérisent. Les Indiens Zapaco ne mangent, à moins d'être pressés par la faim, que la chair des animaux légers au vol ou à la course. Les Miris de l'Inde septentrionale mangent la chair des tigres pour devenir forts et courageux. Lorsqu'un enfant apprend difficilement à parler, les Turcs de l'Asie centrale lui donnent à manger les langues de certains oiseaux. Les Kamilaroi d'Australie mangent le cœur et le foie des braves. En Nouvelle-Zélande, les guerriers avalent les yeux des chefs qu'ils ont tués.

De nombreux exemples montrent que, comme les peuples agriculteurs, les peuples chasseurs et pasteurs ont la coutume de tuer leurs dieux; ces dieux sont d'ordinaire des animaux. Ce sont souvent tous les animaux d'une espèce qui sont considérés comme divins. C'est ainsi qu'aux îles Samoa on adore les hiboux, en Californie le grand busard; tous les ans les Acagchemen de Californie tuent un busard en grande cérémonie; ils pensent sans doute que cette pratique infuse une vie nouvelle aux survivants. Le sacrifice de la tortue chez les Zuni, le sacrifice de l'ours chez les Ainos, offrent des exemples frappants d'animaux divins sacrifiés par leurs adorateurs. L'ours est traité comme un dieu et c'est cependant le gibier habituel des Ainos; il y a là une contradiction au premier abord, mais il faut se souvenir que, d'une part, les sauvages regardent les animaux comme des êtres égaux à l'homme et quasi divins et que, d'autre part, ils sont obligés de leur faire la chasse pour vivre. Ils épargnent d'ordinaire les animaux qu'ils ne mangent pas, les crocodiles et les tigres par exemple, et ceux même qu'ils sont obligés de tuer pour s'en nourrir, ils ne les tuent pas sans chercher à apaiser leurs esprits par des cérémonies expiatoires, c'est pour cela qu'ils s'abstiennent de briser les os des animaux et de les faire ronger par les chiens. Le culte des animaux peut prendre deux formes distinctes. Dans la forme totémique, l'animal n'est jamais ni tué ni

Digitized by Google

mangé; on peut rapprocher de ces cultes ancestraux l'adoration de certains animaux dangereux, tels que le crocodile. Il est une autre forme d'adoration dans laquelle l'animal reçoit un culte précisément parce qu'il est habituellement tué et mangé. Ces deux formes de culte peuvent être pratiquées simultanément. Lorsque l'animal sacré est de ceux que l'on épargne d'ordinaire, il est cependant immolé, ainsi que nous l'avons vu, en de rares et solennelles occasions. Dans le cas contraire, chaque fois que l'on abat un animal, c'est un dieu que l'on tue et chacun de ces meurtres est précédé ou accompagné d'excuses et de prières. En outre, il est célébré une cérémonie expiatoire annuelle ou un animal choisi est sacrifié avec des marques extraordinaires de dévotion et de respect. Des exemples de ces deux formes du culte des animaux se retrouvent chez les peuples pasteurs ; aussi rencontre-t-on chez eux les deux espèces de sacrifices.

Mais il est encore un aspect de ces coutumes qu'il convient d'examiner : le dieu mourant est quelquefois chargé des malheurs et des fautes du peuple tout entier; il les emporte avec lui et laisse derrière lui ses adorateurs heureux et justifiés. C'est en effet une conception familière aux sauvages que de croire qu'on peut aisément se décharger sur un autre de ses chagrins et de ses maladies. Un animal et un objet peuvent aussi bien qu'un homme recevoir le fardeau des souffrances et des péchés. Dans quelques-unes des îles Malaises on traite l'épilepsie en frappant le malade au visage avec les feuilles de certains arbres; on jette alors ces feuilles où l'on croit qu'a passé la maladie. Chez les Battas, quand une femme n'a pas d'enfants, on lâche un engoulevent et l'on prie les dieux auxquels on vient d'offrir un sacrifice de faire que la malédiction tombe sur l'oiseau et s'envole avec lui. On retrouve la trace de croyances analogues dans les recettes médicales populaires. Dans le grand-duché d'Oldenbourg, pour se débarrasser des verrues, on prend une corde et on y fait autant de nœuds qu'on a de verrues; on met alors la corde sous une pierre, les gens qui passent sur la pierre prennent les verrues et vous en débarrassent. Pour se guérir de la toux on donne dans le Northamptonshire et le Devonshire, un de ses cheveux à un

Digitized by Google

chien entre deux tartines de pain beurré; le chien se met à tousser et le malade est guéri.

Il arrive fréquemment que l'on emploie des procédés analogues pour délivrer en une fois toute une tribu ou tout un peuple de ses fautes et de ses souffrances. Les sauvages supposent que par certaines cérémonies on peut se débarrasser des esprits mauvais qui rôdent sans cesse autour des hommes pour leur faire du mal et qui sont la cause de leurs malheurs, de leurs maladies et de leurs péchés; tantôt on expulse directement les esprits, tantôt on les incarne pour ainsi dire en un bouc émissaire qu'on chasse bien loin de la tribu. A Céram, quand une maladie s'est déclarée dans un village, on charge un petit bateau de riz, de tabac, d'œufs, etc; on oblige par des incantations la maladie à s'embarquer sur ce bateau qu'on met à flot et qu'on abandonne aux vents. Dans l'archipel de Babar on met dans la barque un bol qui contient des cendres prises à toutes les cuisines du village et un autre bol dans lequel tous les malades ont craché. C'est souvent un animal qu'on charge ainsi de tous les maux du peuple. Dans les provinces australes de l'Inde, quand le choléra éclate dans un village, chacun se retire dans sa maison après le coucher du soleil. Les prêtres parcourent alors les rues et prennent au toit de chaque maison un brin de paille qu'ils brûlent avec une offrande de riz, de ghi, et de curcuma à un sanctuaire à l'est du village. On chasse des poulets teints en vermillon dans la direction de la fumée et on croit qu'ils emportent avec eux la maladie. Si néanmoins elle sévit encore, on recommence la cérémonie; mais au lieu de poulets on lâche des boucs. Si cette nouvelle purification reste impuissante, on remplace les boucs par les porcs.

Cette expulsion des maux tend à devenir périodique; au Vieux-Calabar, en Guinée, on chasse les démons tous les deux ans; au commencement de la saison sèche, les indigènes des îles Nicobar portent à travers les rues des villages un petit bateau; on chasse les démons des huttes et on les force à s'embarquer sur ce canot qu'on abandonne ensuite aux vents. A un certain jour de l'année, certaines tribus de l'Himalaya occidental enivrent un chien d'alcool et de chanvre; on le promène tout autour du village, puis on

Digitized by Google

le lâche, on le poursuit et on le tue à coups de pierres et de bâtons. Le village est à l'abri de tout mal pour un an.

Le bouc émissaire peut aussi être un être humain. A Onitsha, sur la Quorra, on sacrifie tous les ans deux hommes qui emportent avec eux tous les péchés du pays; les victimes sont achetées par souscription publique; toutes les personnes qui, pendant l'année qui vient de s'écouler, se sont rendues coupables d'incendies, de vols, d'adultère, de sorcellerie sont obligées de souscrire. Au lieu d'un homme, il arrive qu'on sacrifie un animal-dieu; c'était le cas dans l'ancienne Égypte, c'est le cas encore dans le Malabar. Enfin ce peut être un homme-dieu qui joue le rôle de bouc émissaire. C'est la coutume des Gonds de l'Inde qui adorent Ghansyam-Deo, le protecteur des récoltes. La fête du dieu a lieu au mois de novembre, il descend sur un de ses adorateurs qui, en proie à une sorte de délire, s'enfuit dans la jungle; on croit qu'il y mourrait fou si on l'y abandonnait. On peut supposer que l'idée de charger un dieu mourant des péchés et des maux du peuple résulte de la fusion de deux coutumes primitivement indépendantes; on immolait fréquemment l'homme ou l'animal-dieu pour permettre à l'esprit de s'incarner en un corps plus vigoureux et plus jeune; on immolait ou l'on chassait un animal ou un homme sur lequel on s'était déchargé des maladies et des maux. Les deux sacrifices en vinrent sans doute à se confondre et le dieu mourant remplit ainsi une double fonction.

Les boucs émissaires n'étaient pas inconnus à l'antiquité classique. Chaque année, le 14 mars, on conduisait processionnellement, par les rues de Rome, un homme vêtu de peaux de bêtes, on le frappait avec des verges blanches, puis on le chassait de la ville, on l'appelait *Mamurius veturius*, c'est-à-dire le vieux Mars. Il faut se souvenir qu'originairement Mars n'était pas le dieu de la guerre, mais un dieu de la végétation. La coutume romaine semble donc identique à la coutume slave de l'expulsion de la Mort. Le personnage qu'on expulse est à la fois le représentant, ou si l'on veut l'incarnation d'un dieu sylvestre et une victime expiatoire chargée des fautes du peuple. A Chéronée, en Béotie, il existait une cérémonie qu'on appelait l'expulsion de la faim;

Digitized by Google

on battait un esclave avec des verges d'*agnus castus* et on le conduisait hors des portes en disant : « Que la faim sorte de la ville et que la richesse et la santé entrent à sa place. » A Athènes, à la fête des Thargélies, on lapidait un homme et une femme ; en Asie Mineure, quand une cité avait à souffrir de la peste, de la famine ou de quelque autre calamité publique, on chargeait un homme de tous les maux dont on voulait délivrer la ville et on le brûlait sur un bûcher fait du bois des arbres des forêts après l'avoir frappé sur les organes génitaux avec des scilles et des branches de figuier sauvage. On sait que les anciens attribuaient à la scille le pouvoir magique d'écarter les mauvaises influences. On observait des coutumes analogues aux Thargélies des moissons. La victime était probablement le représentant du dieu fécondateur de la végétation; il fallait, avant de l'immoler, timuler en lui la vie divine qu'il devait transmettre à son successeur et le soustraire aux artifices magiques qui auraient pu l'affaiblir.

La grande objection à l'interprétation donnée par M. Frazer du meurtre rituel du *rex nemorensis*, c'est qu'il n'y a pas dans l'antiquité classique de parallèle exact à cette coutume, mais on peut soutenir avec quelque vraisemblance que les victimes immolées aux Thargélies par les Grecs d'Asie et par les Athéniens étaient, elles aussi, des incarnations d'un dieu; seulement on avait oublié la double fonction dont elles étaient sans doute chargées à l'origine, et on en était venu à ne plus les considérer que comme des victimes expiatoires. Il ne faut pas trop au reste s'étonner de rencontrer chez un peuple italiote, sans doute encore fort grossier, une forme de culte qui florissait encore au Mexique au moment de la conquête espagnole. Il ne faut pas se dissimuler cependant tout ce qu'il y a de conjectural et de hasardé dans la solution proposée par M. Frazer. En réalité, aucun témoignage ne nous permet d'affirmer que les croyances qu'il met à la base des rites encore inexpliqués du culte de la *Diana nemorensis* sont bien celles sur lesquelles ils étaient fondés. Ce que l'on peut dire, c'est que ces rites sont les rites mêmes auxquels les Italiotes auraient été amenés s'ils avaient eu les manières de penser et de croire que leur attribue M. Frazer et qui sont en fait celles de la

Digitized by Google

très grande majorité des sauvages actuels. Rien ne prouve que le *rex nemorensis* soit autre chose qu'un prêtre et qu'il faille voir en lui l'incarnation vivante d'un dieu; rien ne prouve, et c'est là un des chaînons du raisonnement, que ce dieu ait été originairement un arbre divin, puis l'âme de l'arbre sous forme humaine, et enfin le dieu protecteur et vivifiant de la forêt. Il faut ne pas se laisser séduire par tous ces faits si ingénieusement rapprochés, par cette érudition si précise et si riche, cette subtilité et cette puissance de raisonnement et d'analyse; M. Frazer n'a apporté d'autres preuves à l'appui de la solution qu'il indique que des analogies; il a pris soin lui-même de nous le dire; aussi reste-t-elle une hypothèse et, peut-on ajouter, une hypothèse indémontrable. Il faut avouer cependant qu'il n'en est aucune qui rende mieux compte des faits et que les postulats sur lesquels elle repose ne sont pas fort difficiles à accepter.

IV

Lorsqu'on a expliqué pourquoi le prêtre de Diane ne pouvait avoir pour successeur que son meurtrier, il reste à expliquer pourquoi on ne pouvait s'attaquer à lui sans avoir cueilli le rameau d'or. L'hypothèse de M. Frazer, on l'a déjà vu, c'est que le rameau d'or, c'est le gui où habite l'âme du dieu qu'il faut tuer. La chaîne de raisons qui l'amène à cette solution est fort longue et assez difficile à suivre, mais lorsqu'on a accepté la première partie de son hypothèse, il n'y a pas d'objections très solides à faire valoir contre la seconde. Les analogies cependant sur lesquelles il s'appuie sont plus lointaines encore et pour bien entendre ses raisonnements il est nécessaire de faire après lui le chemin qu'il a parcouru.

C'est dans le mythe norse de Balder que nous allons trouver les premiers éléments de l'explication que nous cherchons; je rappelle ici les traits essentiels de ce mythe. Balder, le dieu beau et bienfaisant, avait fait des rêves pénibles qui semblaient présager sa mort. Les dieux tinrent conseil et résolurent de le mettre à l'abri de tout danger; la déesse Frigga fit jurer au feu et

Digitized by Google

à l'eau, au fer, à toux les métaux, aux pierres, à la terre, aux arbres, aux maladies, aux poisons, aux bêtes, aux oiseaux, aux reptiles de ne pas faire de mal à Balder ; il était devenu invulnérable et les dieux s'amusaient à le frapper ou à lui lancer des pierres. Mais Loki, le dieu méchant, était irrité de voir ainsi Balder soustrait à la mort qui le menaçait. Il parvint à savoir de Frigga qu'elle avait négligé de faire prêter serment au gui. Loki alla cueillir la jeune plante et décida Hodur l'aveugle à lancer la petite branche contre Balder. Balder tomba mort. Tous les dieux furent saisis de désespoir et on dressa au dieu mort, sur son vaisseau gigantesque, un bûcher funèbre, où prirent place à ses côtés sa femme morte de douleur et son cheval.

Ce mythe appartient probablement à la classe nombreuse des mythes destinés à expliquer l'existence de certains rites. Jamais les détails d'un mythe ne sont aussi précis que lorsqu'ils ne font que reproduire les détails d'une cérémonie familière aux esprits où ce mythe a pris naissance ; c'est, au reste, la règle que les cérémonies rituelles engendrent des récits légendaires destinés à rendre intelligibles des pratiques dont on ne comprend plus la signification ; il est rare, au contraire, que les rites procèdent des mythes, qu'ils en constituent, pour ainsi dire, une représentation sensible et symbolique. Aussi sommes-nous, dans une certaine mesure, autorisés à affirmer que si on retrouve chez les Scandinaves des rites que l'on puisse rattacher au mythe de Balder, ce sont ces rites mêmes qui lui ont donné naissance. Or, les deux traits principaux de la légende de Balder se retrouvent dans une cérémonie que célébraient annuellement les Celtes et les Scandinaves, probablement aussi les Germains et les Slaves. Cette cérémonie, c'est celle qui a survécu dans les coutumes populaires sous le nom de feux de la Saint-Jean. Ces feux ne sont pas toujours allumés à la Saint-Jean d'été, mais parfois aussi au printemps ou à la fin de l'automne. On brûle fréquemment, dans le brasier, un mannequin de paille qui représente un homme. Il semble bien que, comme Mannhardt l'a soutenu, ces cérémonies soient des cérémonies magiques, destinées à faire luire le soleil. La coutume de faire rouler jusqu'au bas des collines une roue enflammée, ou

Digitized by Google

tourner autour d'une perche un baril plein de goudron embrasé, semble donner à cette interprétation une grande vraisemblance. Une autre raison de l'admettre, c'est que ces feux de joie paraissent exercer sur le temps et la végétation la même influence que les rayons du soleil. En Suède, si la flamme du bûcher s'incline vers le sud, on en conclut que la saison sera chaude, si elle s'incline vers le nord, qu'il fera froid. A l'époque actuelle, ce n'est là, sans aucun doute, qu'un procédé de divination, mais il est certain qu'à l'origine on croyait que la direction de la flamme agissait sur le temps. Dans l'Eifel on croit que si le vent pousse la fumée vers les champs de blé, c'est un présage d'abondantes moissons. Mais il y a tout lieu de penser que c'est là une forme relativement récente de la croyance; on a dû croire d'abord que la flamme et la fumée qui passaient sur les champs fécondaient les épis, comme la chaleur du soleil. La divination est née de la magie; ce qui était à l'origine un charme est devenu un présage.

L'idée que le blé sera abondant dans toute la région d'où l'on peut apercevoir l'éclat des flammes est certainement un reste de la croyance à la puissance fécondante des feux de joie. La coutume de sauter par-dessus le bûcher et de faire passer le bétail dans le feu peut s'expliquer à la fois comme une cérémonie de purification et comme un charme destiné à communiquer aux hommes et aux bêtes une part de la vivante énergie du soleil. Les mannequins que l'on jette dans le feu ressemblent de très près à ces figures de la Mort, faites de paille et de feuillage, qu'on noie ou qu'on brûle au printemps; ils jouent un rôle analogue. On se sert des débris de l'image de la Mort pour féconder les champs, on emploie pour préserver les récoltes des rats et des insectes, les cendres du mannequin, brûlé au feu de la Saint-Jean. Or, le nom de Mort qu'on donne à ces figures symboliques semble bien être un nom défectueux ; tous les détails de la cérémonie tendent à démontrer qu'il correspond à une interprétation nouvelle d'un rituel qu'on ne comprenait plus et qu'à l'origine l'être surnaturel auquel s'adressait cette sorte de culte, c'était une âme des plantes, un esprit des bois. Le mercredi des Cendres on fait brûler un homme de paille, la dernière

Digitized by Google

jeune fille qui s'est mariée doit sauter par-dessus le feu ; cette pratique a pour but sans doute de la rendre féconde ; or, on sait que c'est en particulier aux esprits des arbres qu'est attribué ce pouvoir fécondateur. Il faut ajouter qu'on brûle parfois dans les feux de joie des arbres vivants. Si l'on songe que les esprits des arbres sont fréquemment représentés sous forme humaine, il est légitime de supposer que l'arbre et le mannequin sont des manières diverses de représenter l'âme de l'arbre. C'est donc au meurtre rituel d'un dieu que nous aurions à faire ici, rite dont la légende de Balder ne serait que l'expression mythique. Chez les Gaulois, au témoignage des écrivains de l'antiquité, tous les étés on célébrait une grande fête, où l'on brûlait des hommes vivants enfermés dans des mannequins d'osier. Cette cérémonie était un charme destiné à obliger le soleil à briller et les moissons à couvrir la terre, et tout porte à croire que les victimes humaines n'étaient que des incarnations multiples des esprits des arbres, fécondateurs des récoltes.

C'est à cette fête annuelle, semble-t-il, que les druides cueillaient le gui sacré ; le passage souvent cité de Pline (*Hist. nat.*, XVI, p. 247 sqq.) montre que cette cueillette avait lieu au mois de juin. Il est probable qu'on célébrait la fête la nuit de la Saint-Jean ; les plantes cueillies ce jour là ont en effet des propriétés magiques. La fougère, le soir de la Saint-Jean, porte une fleur merveilleuse d'or enflammé ; ceux qui cueillent cette fleur, qui se fane en un instant, peuvent se rendre invisibles, comprendre le langage des bêtes, etc. Il ne faut pas la toucher avec la main, mais étendre sous la fougère un linge blanc où tombe la fleur. C'est, au reste, au témoignage de Grimm, une coutume populaire de cueillir le gui la veille de la Saint-Jean. On retrouve donc, dans les cérémonies des Celtes et, semble-t-il aussi, des Scandinaves, qui ont survécu dans les coutumes champêtres des paysans d'Europe, les deux incidents principaux de la légende de Balder. Balder serait ainsi le nom norse du dieu que l'on brûlait à la fin de l'été, mais ce dieu, nous l'avons vu, c'était l'âme d'un arbre. Balder serait donc, lui aussi, l'esprit de la végétation ; mais l'idée de la végétation est une idée

Digitized by Google

trop abstraite pour être primitive. La victime représentait probablement à l'origine l'âme d'un arbre sacré, mais l'arbre sacré des Aryens, c'est essentiellement le chêne ; pour les Celtes et les Slaves, le chêne était le plus grand des dieux. L'image de Jupiter au Capitole, c'était à l'origine, semble-t-il, un chêne vivant. A Dodone, Zeus habitait le tronc des chênes et l'on entendait sa voix dans les feuilles agitées du vent. Aux cérémonies sacrées, où le feu symbolisait la chaleur fécondante du soleil, le bûcher était fait chez les Celtes, les Slaves et sans doute les Germains, de bois de chêne. Le dieu qu'on brûlait à la fête de l'été, c'était donc le chêne sacré, arbre et homme à la fois.

Le mythe de Balder montre qu'il devait exister un lien étroit entre le gui et l'incarnation humaine de l'âme du chêne qu'on brûlait vivante sur le bûcher. Balder ne pouvait être tué que par le gui ; aussi longtemps que le gui demeurait sur le chêne, il était invulnérable. C'est que Balder, c'est la forme humaine du chêne et que la vie du chêne réside dans le gui. L'homme en qui vit l'âme de l'arbre sera immortel, tant que la plante où demeure la vie du dieu qu'il incarne restera vivante. Pour qu'on puisse faire ainsi, de la cueillette rituelle du gui, la préface nécessaire du meurtre sacré du dieu, il faut que l'idée d'une âme, d'une vie extérieure à l'être qu'elle anime et résidant hors de lui ait été une idée familière aux esprits de ceux qui ont créé les cérémonies et les mythes que M. Frazer a étudiés dans son livre. Or, toutes les analogies permettent de le croire. Les sauvages conçoivent en effet la vie comme un objet matériel qu'on peut voir et toucher, qu'on peut briser et mettre en pièces, ou enfermer dans une boîte, La vie d'un homme peut donc résider hors de son corps, et l'animer cependant. Il y a même des circonstances où il est très avantageux pour un homme de pouvoir mettre ainsi son âme en lieu de sûreté ; personne ne peut plus le tuer puisque sa vie n'est pas en lui. Un des thèmes les plus habituels des contes populaires, c'est l'histoire d'un géant ou d'un magicien qui est invulnérable et immortel parce qu'il a caché sa vie en quelque endroit mystérieux. Dans un conte breton figure un géant appelé Corps sans âme ; son âme est enfermée dans un œuf, l'œuf dans une

Digitized by Google

colombe, la colombe dans un lièvre, le lièvre dans un loup, et le loup dans un coffre qui est au fond de la mer.

Dans un conte allemand, il est question d'un magicien qui ne peut mourir, parce qu'il n'a pas de cœur dans la poitrine. Très loin du pays où il habite est une terre inconnue et solitaire où s'élève une église fermée de portes de fer. Dans l'église vole un oiseau et c'est dans son corps que vit le cœur du magicien. C'est une croyance répandue que la vie d'un homme réside dans sa chevelure. Les indigènes d'Amboine croient que si on leur coupait les cheveux toute leur force les abandonnerait.

A Bali, on plante un cocotier le jour de la naissance d'un enfant; c'est son arbre de vie; et on retrouve des pratiques analogues dans toutes les îles indiennes. Les Malais croient que l'âme d'un homme peut passer dans un animal sans cesser d'animer le corps où elle était d'abord attachée. Aux îles Banks, beaucoup de gens croient que leur vie réside dans un serpent, un lézard ou une pierre. D'après les Zoulous, chaque homme a son *ihlozi*; c'est une sorte de serpent mystérieux qui veille sur lui, vit avec lui, s'éveille et voyage avec lui, mais toujours caché sous le sol. Celui qui n'a pas d'*ihlozi* meurt aussitôt; aussi si un *ihlozi* est tué, l'homme auquel il appartient est frappé de mort, mais le serpent ressuscite bientôt. Le totem, le *kobong* australien peuvent être considérés comme la demeure où un homme a déposé sa vie.

Beaucoup de rites d'initiation peuvent s'expliquer par cette croyance. Au moment d'entrer dans la classe des guerriers, le jeune homme fait entrer sa vie dans le corps de son totem; il change en quelque sorte d'âme avec lui, et c'est pourquoi ces cérémonies consistent souvent en une mort et une résurrection simulées. Il ne faut donc point trop s'étonner que les Aryens aient eu l'idée de faire du gui le siège de la vie du chêne.

L'hiver, alors que le chêne s'est défeuillé, le gui qui a poussé sur ses branches garde sa verdure; puis il ne touche point au sol, il est placé entre ciel et terre, il est ainsi à l'abri des dangers surnaturels qui peuvent menacer une âme; autant de raisons pour lui assigner le rôle qu'on lui a donné. C'est en effet une concep-

Digitized by Google

tion très enracinée que c'est de la terre et du soleil que les périls peuvent venir. Les rois divins, comme le mikado, ne devaient pas toucher le sol du pied ni s'exposer aux rayons du soleil; les jeunes filles, au moment de la puberté, sont dans la plupart des tribus sauvages suspendues comme le gui entre ciel et terre et tenues à l'abri de la lumière du soleil. On sait qu'à ce moment de leur vie, elles sont exposées à mille dangers et sont elles-mêmes une source de périls surnaturels pour tous ceux qui les approchent. Aussi est-il nécessaire de les isoler pour ainsi dire de tout ce qui les entoure.

Virgile n'identifie pas avec le gui le rameau d'or mystérieux, mais il le compare à la plante toujours verte et il le fait pousser sur le tronc d'un chêne. Ses vers étaient sans doute inspirés par la croyance populaire qu'à certaines époques le gui étincelle d'un éclat doré. Dans le pays de Galles on appelle le gui l'arbre d'or pur; la fougère, elle aussi, brille comme l'or ou le feu le soir de la Saint-Jean; si on cueille la fleur mystérieuse elle fait trouver les trésors de la terre; on ne la cueille pas seulement à la Saint-Jean, mais à Noël, c'est-à-dire au solstice d'hiver comme au solstice d'été. C'était sans doute une fleur de feu avant d'être une fleur d'or, une émanation du feu du soleil.

Dans un conte allemand il est question d'un chasseur qui a conquis la fleur de fougère en tirant à midi sur le soleil le jour de la Saint-Jean; trois gouttes de sang sont tombées, il les a recueillies sur un drap blanc : ces gouttes de sang c'étaient des fleurs magiques. Comme la fleur de fougère on cueille le gui à Noël et à la Saint-Jean d'été, comme elle il fait découvrir les trésors, comme elle il est peut-être une émanation du soleil; mais il faut se souvenir que si les Aryens primitifs allumaient des feux de joie l'été, c'était probablement pour entretenir les feux du soleil; ces feux étaient allumés en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois de chêne. C'était donc dans le chêne que l'on puisait le feu nouveau qu'il fallait fournir au soleil; mais la vie du chêne résidait dans le gui; le gui pouvait donc être considéré comme la source du feu du soleil. On peut ainsi comprendre pourquoi Virbius a été confondu avec le so-

Digitized by Google

leil : c'est qu'il était l'esprit du chêne au tronc duquel poussait le rameau d'or.

On voit maintenant pourquoi il fallait, avant d'immoler le *rex nemorensis*, cueillir la branche mystérieuse sur le chêne dont il incarnait la vie. Nous n'entreprendrons pas de critiquer en détail l'interprétation de M. Frazer. Disons cependant que si l'on peut identifier très vraisemblablement le gui et le rameau d'or, si c'est après tout une hypothèse acceptable que de placer dans cette touffe de gui l'âme de l'arbre-dieu, c'est en revanche une conjecture appuyée sur de très insuffisantes raisons que de la considérer comme le réservoir où s'alimente le feu du soleil.

V

Tel qu'il est, malgré ses vices de composition, la longueur exagérée des chapitres, les répétitions, l'apparente confusion, l'extrême complexité des points de vue qui en rendent parfois la lecture pénible, le livre de M. Frazer n'en est pas moins une des œuvres les plus intéressantes qui ait paru dans le domaine de la mythologie comparée depuis longtemps. La clarté et la vigueur de la langue rachètent ce que la composition de l'ouvrage a parfois de flottant et d'inachevé. A la suite de Tylor, de Lubbock et de Lang, mais avec une connaissance plus familière peut-être de l'antiquité classique que les premiers, avec plus de rigueur et de précision scientifiques que le troisième, M. Frazer a appliqué à l'étude des mythes et des rites la seule méthode qui puisse conduire à des résultats, la seule qui puisse mettre en lumière autre chose que l'ingéniosité d'un écrivain. Il s'est efforcé de rattacher à la fois les légendes et les rituels à des croyances vivantes, souche commune d'où ils sont sortis. C'est la croyance qu'il faut atteindre : elle seule nous permet de comprendre la cérémonie ou le mythe qu'elle a inspirés. Le premier peut-être après Mannhardt, M. Frazer a compris tout le parti qu'on pouvait tirer pour la mythologie comparée des traditions des paysans d'Europe ; il a compris que, bien mieux encore que les contes, les coutumes, les pratiques rituelles encore aujourd'hui en vigueur pouvaient en

Digitized by Google

bien des cas nous donner le sens de mythes anciens que nous ne comprenons plus, que c'étaient les rites populaires qui fournissaient l'interprétation des contes eux-mêmes où persistent obscures et mutilées les croyances de ceux qui les premiers ont créé ces récits légendaires.

M. Frazer a subi profondément l'influence de Robertson Smith; les idées que Robertson Smith a exprimées dans l'article « Sacrifice » de l'*Encyclopædia Britannica* et dans son livre vraiment admirable sur « La Religion des Sémites », on les retrouve ici sous une autre forme. L'idée centrale du livre — l'immolation rituelle du dieu — lui est due; M. Frazer le déclare lui-même. M. Frazer n'a du reste négligé aucune source d'informations; il a lancé partout des questionnaires et les réponses qui lui ont été faites comptent parmi les plus utiles contributions au *Journal of the Anthropological Institute*. On peut citer comme un modèle l'enquête de M. Trégear (*Jour. Anth. Inst.*, t. XIX) sur les croyances et les coutumes des Maori. Sur le tabou, aucun ouvrage paru jusqu'à ce jour ne contient autant de renseignements précieux et puisés à des sources aussi diverses; la question des tabous sacerdotaux et royaux est esquissée avec une remarquable netteté, celle de l'isolement des filles à la puberté complètement traitée. La théorie du totémisme formulée par M. Frazer est très neuve et fort différente de la théorie ancestrale communément admise. On pourrait détacher de l'ouvrage les pages qui se rapportent à l'expulsion des maux et aux victimes expiatoires, c'est un recueil excellent de documents bien choisis. M. Frazer a largement puisé aux sources hollandaises trop négligées d'ordinaire; il n'est pas de champ d'observation où un mythologue puisse faire de plus riches moissons que les Indes néerlandaises. M. Frazer a choisi au reste un guide excellent, le professeur Wilken, auquel on doit les monographies les plus utiles qui aient paru sur l'animisme. Mais c'est peut-être pour le folk-loriste et pour l'historien des cultes de l'antiquité classique et de l'antiquité orientale que le *Golden Bough* présente le plus d'intérêt. Avec plus de bonheur peut-être qu' Alf. Maury et A. Lang, M. Frazer a commenté les documents de l'antiquité par les récits des voyageurs modernes en Océanie

Digitized by Google

ou en Afrique; il a mis à profit avec une habileté remarquable tous les documents qu'on possède maintenant sur les coutumes populaires des pays germaniques et slaves et son livre renferme sur les cérémonies agricoles en Angleterre des renseignements qu'on chercherait vainement dans un autre ouvrage d'ensemble.

Il faudrait que M. Frazer se décidât à refondre son livre, si mal composé, mais si excellent, et qu'il en fît passer toute la substance dans le grand traité de mythologie comparée qu'il prépare; notre souhait bien sincère, c'est qu'il ne tarde pas trop à publier un ouvrage qui sera, sans aucun doute, pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée, un merveilleux instrument de travail [1].

L. Marillier.

1) Le *Golden Bough* est suivi d'un index fort bien fait, qui est dû à M. A. Rogers, de la Bibliothèque de l'Université (Cambridge).

Digitized by Google

ABRAHAM KUENEN

La science des religions et l'Université de Leyde ont été durement frappées dans les derniers mois de l'année 1891. Après M. Wilken elles perdent le maître de la critique de l'Ancien Testament, le savant et excellent *Abraham Kuenen*. Le 14 décembre, une foule très nombreuse, comprenant des sommités du monde scientifique hollandais et des représentants de toutes les classes de la population de Leyde, accompagnait à sa dernière demeure, l'homme qu'ils considéraient à juste titre comme une des gloires de la vieille Université et que tout le monde autour de lui estimait et aimait. Kuenen, en effet, jouissait d'une popularité réelle en Hollande, quoique ses travaux eussent blessé les préjugés bibliques d'un grand nombre. Cette popularité lui était également acquise dans les pays anglo-saxons, où la connaissance de l'Ancien Testament est si répandue. Tandis qu'en France nous connaissions davantage Reuss ou même Wellhausen, tandis qu'en Allemagne il partageait l'admiration des amis de la critique historique avec plusieurs maîtres des Universités germaniques, dans les pays de langue anglaise, Kuenen était le représentant par excellence des études bibliques indépendantes de la tradition. Les adversaires mêmes de ses idées, c'est-à-dire la grande majorité des théologiens de langue anglaise, ne laissaient pas d'éprouver pour lui une véritable déférence.

Abraham Kuenen méritait ce respect et cette sympathie. Chez lui le caractère était à la hauteur de la science. Le succès ne l'avait point ébloui, quoique la destinée lui eût été favorable de bonne heure. Né en 1828, destiné tout d'abord à l'exercice de la pharmacie dans l'officine paternelle, il s'était porté vers les études

Digitized by Google

théologiques en vertu d'une vocation irrésistible et, dès ses années d'études, s'était distingué parmi ses condisciples par la maturité de son esprit. A l'âge de vingt-cinq ans, il était nommé professeur à l'Université de Leyde, ce qui lui procura l'immense avantage de pouvoir se consacrer sans partage à l'étude, sans être obligé de distraire les meilleures heures de la journée pour suffire aux exigences de la vie pratique. Il fut professeur universitaire dans toute l'acception du terme, clair, assidu, toujours sur la brèche, s'intéressant aux étudiants et les suivant dans leur carrière ultérieure. Il jouissait ainsi d'une grande autorité dans les cercles théologiques et spécialement auprès des ministres réformés qui se rattachent à la tendance dite moderne ou libérale. L'Académie des sciences de Hollande l'avait admis, dès l'âge de trente ans, au nombre de ses membres. A la fin de sa vie, il était le président de la section des Lettres.

Ce n'est pas ici le lieu de dire tout ce que Kuenen a été dans l'Église réformée des Pays-Bas; mais nous accomplissons un pieux devoir en lui adressant l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance pour l'œuvre magistrale qu'il a accomplie comme historien d'Israël et comme interprète de l'Ancien Testament. Une partie des conclusions auxquelles il s'est arrêté pourront être revisées; lui-même n'a-t-il pas modifié au cours de ses études les résultats qu'il avait annoncés d'abord? Mais le gros œuvre de la construction qu'il a établie semble assez solide pour défier les attaques et constituera, comme jadis et à un étage inférieur de ces études, les travaux de Richard Simon, la plateforme sur laquelle se fonderont les études ultérieures. C'est que le professeur Kuenen était le modèle du savant consciencieux, hardi dans la conception, mais d'une prudence extrême dans l'élaboration des détails, réservé dans les affirmations, armé d'une patience infatigable, connaissant à fond les moindres recoins du domaine qu'il s'était réservé et ne faisant pas grâce à ses lecteurs de la moindre parcelle de l'enquête à laquelle il s'était livré. Il en résulte une certaine fatigue pour ceux qui veulent le suivre jusqu'au bout; aussi la plupart de ceux qui ont combattu ses travaux ne semblent-ils pas avoir eu le courage de s'imposer un

Digitized by Google

pareil effort. Mais cette richesse de démonstration lui permet justement de compter sur l'avenir pour la ratification de ses jugements.

Outre un grand nombre d'articles publiés dans des revues périodiques, notamment dans l'excellente revue, le *Theologisch Tijdschrift*, Kuenen a écrit les ouvrages fondamentaux que voici : *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat* (2 vol. in-4, Haarlem, Kruseman, 1869-1870, publié en traduction anglaise : *The Religion of Israel* etc., Londres, Williams et Norgate ; 3 vol. in-8) ; *De profeten en de profetie onder Israel, historisch-dogmatische studie* (Leyde, Engels, 1875, 2 vol. in-8) ; *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Hibbert, Lectures de 1882 ; publié aussi en anglais chez Williams et Norgate) ; enfin et surtout le *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds* (Leyde, Engels, 3 vol. in-8 de 1861 à 1865), dont une seconde édition notablement remaniée et augmentée est en cours de publication depuis 1885, mais reste malheureusement inachevée. La première partie du premier volume de cette nouvelle édition a été analysée dans cette Revue par M. *A. Carrière* (t. XIII, p. 206 et suiv.). Nous renvoyons nos lecteurs à cette analyse fort complète pour la connaissance des principes essentiels de l'histoire littéraire de l'*Hexateuque* telle que la reconstitue M. Kuenen. Dans la seconde édition du premier volume, il s'est notablement rapproché de la théorie présentée chez nous par Reuss et en Allemagne par Wellhausen. Le second volume, consacré aux livres des prophètes, a subi un remaniement beaucoup moins étendu (voir l'article de M. *Albert Réville*, t. XXII, p. 226 et suiv.). Le troisième volume n'a pas encore paru en seconde édition.

Nos lecteurs n'auront pas perdu le souvenir des articles publiés ici-même par M. Kuenen sur l'*Œuvre d'Esdras* (t. XIII, p. 334 et suiv.) et sur *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes* (t. XX, p. 1 et suiv). L'honorable professeur y prenait la défense de sa conception de l'histoire littéraire d'Israël contre les attaques de MM. Halévy et Vernes. Il était, en effet, particulièrement sensible aux critiques, émanant de collègues qui ne

Digitized by Google

s'inspiraient pas de préjugés traditionnels, mais qui se plaçaient au point de vue de la critique indépendante pour combattre ses conclusions. La force de l'argumentation de Kuenen éclate dans ces articles pour ceux de nos lecteurs qui ne peuvent pas l'apprécier dans ses œuvres en langue étrangère.

Il a été enlevé dans la plénitude de son talent, à un âge où il aurait pu rendre encore de nombreux services. Mais la tâche capitale de sa vie est accomplie et lui assure une place honorable dans l'histoire scientifique de notre siècle. Il restera comme l'un des représentants les plus remarquables de cette critique historique qui a renouvelé l'histoire générale et, d'une façon particulièrement féconde, l'histoire religieuse de l'humanité. Ce grand critique n'a pas été seulement un destructeur de préjugés et d'erreurs. A la place des traditions erronées qu'il repoussait, il a mis une histoire renouvelée, reposant sur l'observation précise des faits, sans autre souci que de trouver la vérité. Kuenen était un homme profondément religieux, sincèrement chrétien, un homme de foi morale dans toute la force du mot. Il était en communion d'esprit avec ces grands prophètes d'Israël dont il a ressuscité la figure réelle et vivante et avec le plus grand de ces prophètes, Jésus de Nazareth. C'est même là ce qui lui a permis de les comprendre si bien. Les savants qui appliquent à la Bible les principes de la seule méthode qui soit scientifique, la méthode dite critique, passent si souvent aux yeux des juges superficiels pour des ennemis de toute religion et pour d'abominables destructeurs de l'ordre moral, qu'il importe de signaler la vie profondément religieuse et la haute valeur morale de celui qui, de l'aveu de tous, a été un des maîtres de la critique biblique. Il a été du petit nombre de ceux qui fécondent la religion par la science et qui sanctifient leur science par leur vie.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

P. von Bradke. — **Ueber Methode und Ergebnisse des arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft.** — Giessen, Ricker, 1890. — 1 vol. in-8° de xvii-350 pages.

On connaît le bel ouvrage de Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, qui a paru en 1883. Cet ingénieux essai de reconstitution de l'époque primitive de notre race n'a pas été naturellement admis d'un bout à l'autre. Si l'auteur a rendu un grand service à la science en centralisant en un bon livre bien écrit tous les travaux antérieurs qui touchaient à son sujet, il va de soi que dans une reconstitution où l'hypothèse doit jouer le principal rôle, des centaines de détails restent toujours discutables. M. von Bradke est un de ceux qui y ont trouvé le plus à redire et il a réuni toutes ses objections en un ouvrage dont nous venons de donner le titre et où, suivant page par page son adversaire, il discute d'un ton très aigre, pour ne pas dire plus, mais toutefois avec des arguments pleins d'intérêt, certaines de ses conclusions, notamment en ce qui concerne l'habitat primitif des Aryens et leur état de civilisation matérielle. Donner maintenant notre avis sur le procès nous paraît presque impossible. D'abord le volume de M. von B. n'est pas un livre, ce n'est qu'une enfilade de fiches, contenant des faits intéressants, des remarques ingénieuses et des abréviations outrées; sa lecture est excessivement fatigante et on ne peut le résumer. Ensuite, ce procès qu'il serait trop long d'exposer dans un simple compte rendu, se compose de multiples détails où, tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui a raison, et à ce point de vue on ne peut faire trop de cas de l'ouvrage de M. von B. Tout savant qui possède et utilise le livre de M. Sch. devra le mettre à côté dans sa bibliothèque comme un long compte rendu critique toujours utile à consulter, ce qu'une table bien faite permet d'ailleurs très aisément. Il est toutefois regrettable que les deux savants n'aient été en relations plus directes. Au moment même où sortait de presse la critique de M. von B., M. S. publiait une seconde édition de son livre [1], complètement remaniée et précisément sur plusieurs des points contestés. Les deux ouvrages ne se correspondent donc plus tout à fait et

1) O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte.* — Zweite Auflage. — Iéna, Costenoble, 1890. — Un volume in-8° de x-682 pages.

Digitized by Google

ceux qui voudront les utiliser feront bien de lire attentivement le long compte rendu que M. von B. a donné de la seconde édition du livre de M. S. dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 15 novembre 1890, n° 23. C'est un complément indispensable pour remettre les choses au point.

E. Monseur.

W. Liebenam. — **Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens.** — *Drei Untersuchungen.* — In-8, Leipzig, Teubner, 1890, p. VI-334.

C'est presque un ouvrage d'actualité que vient d'écrire M. Liebenam. Par ce temps de syndicats, une étude sur les associations romaines, leur histoire et leur organisation, a quelque chance d'être accueillie avec faveur. L'auteur y a-t-il pensé? Je l'ignore. Mais c'est une bonne fortune pour un historien de traiter un sujet qui réponde à des préoccupations actuelles. Il peut espérer que son livre ne restera pas confiné dans le petit cercle des érudits. Je souhaite qu'il en advienne ainsi pour M. Liebenam. Son étude mérite d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'elle porte presque exclusivement sur celles des associations romaines qui sont le moins différentes des nôtres. Dans la préface, l'auteur nous annonce qu'il laissera de côté les confréries religieuses et les sodalités. Quant aux collèges funéraires, la dissertation très complète de M. Schiess, parue tandis que le présent volume était en préparation, a rendu en grande partie inutile tout développement sur cette question spéciale. Les seules associations professionnelles feront l'objet de ce travail.

L'ouvrage se divise en trois chapitres d'inégale longueur. On nous dépeint tout d'abord à grands traits l'évolution historique des associations professionnelles chez les Romains (p. 1-58). Les petits négociants de condition libre sentirent de bonne heure le besoin de se coaliser, pour résister à la concurrence du travail servile. Cette coutume existe dès les premiers siècles de la République. Mais nous n'avons sur cette période presque aucun renseignement. Ce que nous savons néanmoins, c'est que, jusqu'à l'Empire, la liberté la plus absolue fut laissée à qui voulait fonder un collège. L'intérêt public était la grande loi en la matière : *Salus publica suprema lex.* Qu'arriva-t-il? Nous le devinerons sans peine si nous jetons un coup d'œil sur les événements contemporains. A la fin de la République, les *scholae* des associations professionnelles étaient devenues des foyers d'anarchie. Les agitateurs avaient là des cadres tout prêts; ils n'eurent qu'à y faire entrer en masse les gens sans aveu, les révoltés de toute sorte. Ces tristes recrues, fortement embrigadées, dominèrent au Forum au temps de Clodius et de Milon.

Digitized by Google

Auguste mit un terme à de tels excès et ne laissa subsister qu'un petit nombre de collèges, ceux que leur ancienneté rendait respectables et d'autres encore autorisés par le gouvernement. Les empereurs suivants portèrent aussi leur attention de ce côté, mais surtout Trajan, Marc-Aurèle et Septime-Sévère. D'une part, ils édictèrent des peines très dures contre les *collegia illicita*, et, en même temps, ils améliorèrent la situation des autres associations. L'étude historique de M. Liebenam descend jusqu'à l'année 450, au delà de laquelle tout est obscurité dans le sujet qu'il traite.

Il est mal aisé de faire l'analyse des deux dernières parties : on n'analyse pas un lexique, et, à proprement parler, M. Liebenam ne nous donne pas ici autre chose qu'un lexique. Ce n'est pas une critique que je lui adresse. Je crois que nous devons lui être reconnaissants d'avoir nettement défini tous les termes, parfois bien obscurs, qui désignent chaque corps de métier, et d'avoir rassemblé à l'appui de ses explications, comme en un *corpus*, une multitude de textes soit littéraires, soit surtout épigraphiques.

Chaque classe d'artisans est ainsi tour à tour passée en revue (p. 63-126). Puis les mêmes documents, repris et disposés cette fois dans un ordre géographique, nous font voir en quelques instants l'état des associations dans les diverses provinces de l'empire. Une mention toute spéciale est consacrée à Rome et à Ostie (p. 127-158).

Avec la troisième partie nous pénétrons dans l'organisation intime de ces collèges, dont nous n'avons guère examiné jusqu'à présent que le dehors, quelles étaient les diverses dénominations dont on les désignait; comment se constituait et se dissolvait un collège; quels statuts le régissaient; ce qu'étaient les membres ordinaires, les dignitaires, les patrons ; les cérémonies et les réunions; le règlement d'ordre intérieur ; la situation des collèges vis-à-vis de l'État, leur but, leurs moyens d'existence, leurs lieux de réunion, leur place dans la vie municipale ; enfin les divinités protectrices qu'ils honoraient d'un culte spécial : M. Liebenam répond à toutes ces questions dans une série de paragraphes intéressants (p. 161-296).

Un premier appendice sur les associations militaires et un second où son transcrites tout au long les plus importantes des inscriptions indiquées dans le cours du travail, terminent le volume.

Cet ouvrage est donc une étude de détails et une quantité de faits y sont accumulés. Suivre l'auteur dans chacune des petites subdivisions qui composent les trois parties de son livre, est chose impossible dans un simple compte rendu. On aimerait à rencontrer quelque idée générale, quelque résumé synthétique, une thèse, en un mot, offrant matière à discussion. Il est mal aisé de découvrir rien de tel. Cette étude vaut par l'abondance des documents mis en œuvre et par la sagacité avec laquelle ils sont interrogés. Soit; acceptons la méthode de M. Liebenam. Mais il me reste, même en ce cas, un scrupule que je ne peux taire.

Digitized by Google

A parcourir, fût-ce rapidement, la troisième partie, tout lecteur sera frappé de rencontrer un nombre considérable de renvois à la première. Et si l'on vient à lire le texte avec soin, on s'aperçoit que ces renvois ont leur raison d'être. M. Liebenam, en effet, reprend plus d'une question qu'il a traitée ou effleurée dans les pages précédentes et y consacre de nouveaux développements. J'ai surtout en vue ici l'intervention de l'État dans la fondation, l'organisation ou la dissolution des collèges. On peut se demander s'il n'y a pas là un certain défaut de plan.

Pour se reconnaître dans une telle quantité de faits et de textes, un bon index est nécessaire. Celui qui se trouve à la fin du volume est tellement abrégé que l'utilité en devient problématique. M. Liebenam nous avertit qu'il lui a paru suffisant. A l'en croire, la table des matières en tête du livre et la liste géographique de la seconde partie donnent au lecteur tous les renseignements que l'index ne lui fournirait pas. Vérification faite, je persiste à penser que l'absence d'un index complet rendra cet ouvrage peu aisé à consulter.

Enfin, bien que je ne puisse pas aborder le détail, il est deux questions secondaires sur lesquelles il faut attirer l'attention du lecteur. L'auteur nous dit (p. 112, note 1) que le mot *argentarii* doit s'entendre aussi bien des banquiers que des ouvriers travaillant l'argent. Mais n'y avait-il pas des associations distinctes pour ces deux catégories de personnes ? Les orfèvres — *aurifices* (p. 111) — et les batteurs d'or — *brattiarii inauratores* (p. 113) — forment des collèges séparés. Et cependant leurs professions sont bien plus voisines que celles des banquiers et des ciseleurs sur argent. On aimerait à voir la question posée, sinon résolue.

D'autre part, M. Liebenam cite plusieurs fois, d'après le *Bullettino comunale* de 1887, une importante inscription de Rome où il serait question des *corarii* et des *citrarii*. Cette lecture est fautive. M. Huelsen (*Römische Mittheilungen*, 1890, p. 287) a corrigé la leçon première et prouvé qu'il fallait lire *eborarii* et *citriarii*. Les *eborarii* — ouvriers en ivoire, tabletiers — sont à ajouter à la liste des corps de métiers dans l'index du présent volume.

J'ai assez dit plus haut tout le mérite de l'ouvrage de M. Liebenam, pour que ces critiques ne donnent pas le change sur ma pensée. S'il faut résumer mon impression en deux mots, M. Liebenam nous a surtout donné des notes, mais complètes et fort utiles pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des mœurs, des institutions et de la religion des Romains.

Aug Audollent.

Digitized by Google

GASTON BOISSIER. — **La Fin du Paganisme.** — *Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident, au* IV^e *siècle.* — Paris, Hachette, 2 vol. in-8.

L'histoire des institutions se compose d'une alternative de création, de croissance et de déclin; rien de fixe, de stable, de permanent; tout est à l'état de devenir et d'évolution perpétuelle. Les religions n'échappent point à cette loi générale de transformation : elles aussi ont leurs origines, elles se développent jusqu'à un certain apogée, et puis déclinent et meurent. Si la recherche des origines d'une religion est pleine de charme et de mystère, la considération de sa fin a quelque chose de sombre et de mélancolique, comme toute mort; seulement, à la différence de ce qui se passe dans le monde animal, même dans une religion condamnée, il y a un germe de vie, des éléments de vérité qui, étant éternels par essence, ne sauraient mourir et donnent naissance ou accroissement à une religion nouvelle, mieux appropriée aux besoins nouveaux de l'humanité. Cela console.

Je ne connais pas de plus émouvant spectacle, que celui qu'offre à l'historien l'Empire romain aux IV^e et V^e siècles. Le monde civilisé se dégrade, se décompose, s'affaisse de plus en plus, jusqu'à ce qu'il succombe enfin sous les coups des Barbares, tandis qu'une société secrète, formée dans les couches inférieures et moyennes des villes grecques ou romaines, fortifiée par les persécutions mêmes dont elle a été l'objet, finit par prendre un tel ascendant qu'elle impose sa loi aux farouches vainqueurs et prend la direction morale du monde renouvelé. Il y eut un moment où les deux plateaux de la balance, l'un portant le paganisme et descendant, l'autre portant le christianisme et ascendant, furent pour ainsi dire de niveau. De là une série d'actions et de réactions, de luttes et d'échanges entre les deux religions. C'est cette époque mémorable, dont M. Boissier a magistralement retracé le tableau, prenant les choses à peu près au point où les avait laissées Ernest Renan, dans le dernier volume de ses *Origines* et renvoyant aux livres de MM. de Broglie et Duruy pour les événements politiques.

Ce sujet avait déjà tenté maint historien : sans parler de Montesquieu et de Gibbon qui ont frayé la voie par leurs admirables histoires sur la grandeur, la décadence et la chute de l'Empire romain, M. Boissier signale les travaux de Beugnot et MM. de Rossi et Schutze, comme lui ayant été fort utiles. Il n'eût été que justice de mentionner dans la préface l'ouvrage d'E. Chastel, qui partagea le prix de l'Institut avec Beugnot [1], et celui de Ch. Schmidt [2], également couronné par l'Académie, et les livres d'Ad. Ebert [3] et de M. Jean Réville [4], qui son

1) *Histoire de la destruction du paganisme en Orient.* Paris, 1850.
2) *Essai sur la société civile dans l'Empire romain et sa transformation par le christianisme.* Paris, 1853.
3) *Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 1881.
4) J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères.* Paris, 1885.

Digitized by Google

les derniers travaux connus sur la matière et jettent une si vive lumière sur les phénomènes de syncrétisme entre les deux religions qui eurent lieu alors.

M. Boissier s'était d'ailleurs lui-même préparé à dépeindre les idées religieuses de cette époque, par ses études si élégantes et si ingénieuses sur *Cicéron et ses amis*, sur l'*Opposition sous les Césars* et sur la *Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, où il excellait à tirer des lettres et des livres des contemporains des traits si précieux pour faire le portrait de ses principaux personnages. Les deux volumes sur la *Fin du Paganisme* ne sont pas inférieurs aux précédents ; ils brillent par les mêmes qualités : maîtrise de son sujet, intuition des caractères, coloris du style et charme du langage; mais ce qui m'y plaît par dessus tout c'est la tolérance, disons mieux, l'impartialité rigoureuse des jugements sur les hommes et les choses. A la différence de plusieurs des historiens qui l'ont précédé, M. G. Boissier n'est ni païen, ni catholique; il se contente d'être juste, d'appliquer aux figures des deux partis une commune mesure; il montre ce qu'il y avait encore de vertu, de droiture, de fidélité chez les païens; et, par contre, il n'hésite pas à flétrir les prêtres catholiques « captateurs de testament » ou à railler les « saints qui s'emportent » et, par cet esprit modéré et tolérant, s'il ne réussit pas à satisfaire les fanatiques du « temple » ou de la « sacristie », il ralliera à ses jugements la grande majorité des honnêtes gens, qui entendent « rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ».

Notre auteur a réparti sa matière en six livres Le premier est consacré à la victoire du christianisme avec l'aide de Constantin et malgré la réaction de Julien. Dans le deuxième et le troisième, il expose le système de l'instruction publique chez les Romains et l'influence qu'il a exercée sur les écrivains chrétiens. Au quatrième, il montre les origines de la poésie latine chrétienne et analyse les principales œuvres de Commodien, d'Ausone, de Paulin de Nole et de Prudence. Le cinquième présente le tableau de la société païenne à la fin du IVe siècle et, enfin, dans le sixième livre, il décrit la lutte suprême entre les derniers champions du Polythéisme et les Pères de l'Église. Chacune de ces parties offre un ensemble complet et bien étudié; mais je n'oserais dire qu'il y a toujours entre elles un lien logique et une suite naturelle. Par exemple, on ne voit pas nettement comment le livre IV se rattache à l'évolution, qui eut pour terme la ruine du paganisme; ni quel rapport il y a entre les Évangiles apocryphes ou le Pasteur d'Hermas et la polémique anti-païenne. En d'autres termes, le livre IV et même une partie du livre V et du livre VI ressemblent à une série d'analyses des écrits chrétiens et païens, par ordre successif, plutôt qu'à un enchaînement bien suivi de causes et d'effets.

Après cette appréciation générale il vaut la peine de reprendre l'ouvrage livre par livre.

Livre Ier. — Au début de son premier livre, M. Boissier rencontre un problème difficile : Quand et comment s'est faite la conversion de Constantin? Les uns (V. Duruy) y ont vu l'adhésion d'un théiste honnête à la religion monothéiste ;

Digitized by Google

d'autres, l'effet d'un calcul politique; d'autres enfin prétendent que ce fut pure comédie et qu'il demeura secrètement païen. Notre auteur me paraît plus près de la vérité en l'attribuant, comme ce fut le cas pour Clovis deux siècles plus tard, à un vœu fait avant la bataille du pont de Milvius. « C'était, dit-il, un superstitieux effrayé qui craignait d'être vaincu, s'il n'obtenait pas la protection de quelque divinité puissante. Voilà comment il fut amené à demander le secours du dieu des chrétiens ». Et quand il l'eut obtenu, après la victoire sur Maxence, il n'hésita plus; sa conviction était faite et il témoigna publiquement sa gratitude au dieu des chrétiens en publiant les édits de Milan. Mais le polythéisme étant la religion nationale, officielle de l'Empire, il ne put rompre du premier coup avec lui et conserva les fonctions de souverain pontife et autres qui étaient attribuées à la dignité impériale. C'est ce qui explique l'attitude indécise qu'il garda jusqu'à sa mort : comblant de faveurs les églises et les évêques, mais ne se faisant point baptiser, et maintenant sa confiance à ses conseillers ou généraux païens. Ce fut sans doute cette neutralité, commandée par sa position, bien plutôt que son caractère, naturellement colère et rancunier, qui l'amena à formuler des maximes de tolérance religieuse : « Il nous a paru que c'est un système très bon et très raisonnable de ne refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, le droit de suivre la religion qui lui convient. De la sorte, chacun de nous honorera librement la Divinité suprême ». C'est encore Constantin qui a prononcé ces belles paroles à propos des Donatistes : « Dieu se réserve le droit de venger ses injures; il faudrait être insensé pour se permettre d'exercer la vengeance à sa place. »

Cette tolérance était conforme aux vœux des Pères les plus illustres de l'Église latine. Tertullien avait dit : « Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre », et M. Boissier ajoute avec raison : « On peut en vouloir à l'Église d'être devenue plus tard l'ennemie acharnée de la tolérance; mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a réclamée avant tout le monde ! »

Ce n'est que plus tard, quand l'empereur eut comblé les évêques chrétiens de faveurs et de privilèges, qu'ils prirent le goût de la domination, et de là roulèrent sur la pente glissante de l'intolérance. Firmicus Maternus, l'un des premiers, dans son livre : *De errore profanarum religionum*, dédié aux princes Constance et Constant, réclame qu'on applique aux païens les peines édictées par le code mosaïque contre les adorateurs d'idoles et invente cette maxime odieuse, qu'on retrouvera dans la bouche des inquisiteurs du moyen âge. « Il vaut mieux sauver ces malheureux malgré eux, que de leur permettre de se perdre ! » Saint Augustin, après de longues hésitations, se laisse entraîner dans cette voie funeste du *compelle intrare*, vis-à-vis des Donatistes. « En relisant ces paroles, s'écrie M. Boissier, je songe aux terribles conséquences qu'on en a tirées et je ne puis me défendre d'une émotion douloureuse. L'Église se les est appropriées dès le v^e^ siècle et, les appliquant sans pitié pendant tout le moyen âge, a fait couler des flots de sang. Au xvii^e^ siècle, les assemblées du clergé de

Digitized by Google

France s'appuyaient sur elles pour demander au roi de supprimer l'hérésie protestante. »

Livres II et III. — Le récit de la tentative de restauration païenne faite par l'empereur Julien sert à l'auteur de transition du premier livre aux deux suivants, qui traitent de l'influence de l'éducation païenne sur les écrivains chrétiens. On trouve dans le premier chapitre du livre II, une étude sur l'organisation de l'instruction publique chez les Romains qui est du plus vif intérêt. M. Duruy avait consacré quelques pages de son *Histoire romaine* (tome V, p. 423, 702 et s.) à la question; M. Boissier est le premier, que je sache, qui l'ait exposée d'une façon complète et systématique. Il montre fort bien que l'Église, qui abolit toutes les institutions païennes, respecta les écoles, bien qu'elles fussent tenues par des rhéteurs idolâtres de l'hellénisme. Les plus grands théologiens, les saint Augustin, les saint Basile et les Grégoire de Nazianze eurent des maîtres de rhétorique et de philosophie, étrangers au christianisme, et proclamèrent la nécessité pour les futurs ecclésiastiques de se former à ces écoles : « Les ouvrages des païens, écrit saint Augustin, contiennent des maximes utiles pour la conduite de la vie; leurs philosophes ont entrevu le Dieu véritable et donné de sages préceptes sur la manière de l'honorer. *Profani, si quid benedixerunt, non aspernandum.* Nous avons le droit d'en faire usage. N'est-il pas écrit que les Israélites, en partant, enlevèrent les vases d'or des Égyptiens, pour les consacrer au service de leur dieu? » Et il cite à l'appui, l'exemple des Cyprien, des Lactance, des Hilaire, qui étaient imbus de science profane.

Tertullien lui-même, l'intransigeant Montaniste, a subi le charme des lettres profanes, et l'examen de son traité *De pallio* fournit à M. Boissier la preuve qu'il avait une érudition classique très étendue. Mais c'est surtout dans les écrits de saint Cyprien (lettre à Donatus), de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme, que les traces de l'influence des auteurs grecs et romains sont manifestes. On y trouve des citations ou des allusions nombreuses à Platon et à Virgile, à Cicéron et à Sénèque, et l'on y assiste à la fusion des éléments les meilleurs de la philosophie et de la morale antiques avec les vérités chrétiennes. Cette admiration pour les chefs-d'œuvre de la littérature gréco-romaine amène même le grand évêque d'Hippone à témoigner aux écrivains païens une sympathie, qu'on ne retrouve pas depuis l'apologie de Justin martyr, et à faire des vœux pour leur salut. Comme un de ses correspondants, Evodius, lui avait demandé qui pouvaient être ceux à qui le Christ alla prêcher, après sa mort, dans les enfers, et qu'il tira de prison, saint Augustin lui répond : « Qu'il lui serait doux de croire que ce sont ces grands esprits, qu'on lui a fait connaître dans les écoles. Car, même parmi ceux qui se sont trompés sur le culte de Dieu, il y en a qui ont vécu honorablement, qui ont donné de beaux exemples de simplicité, chasteté, sobriété; qui ont su braver la mort pour le salut de leur pays et qui ont tenu leur parole, non seulement envers leurs concitoyens, mais avec leurs ennemis et méritent d'être proposés comme modèles. »

Digitized by Google

Nous voilà loin des *virtutes gentilium sunt splendida peccata*, et ces paroles de saint Augustin nous remettent en mémoire le beau passage de Zwingli sur l'admission de Platon et de Socrate, à côté des patriarches, dans le Paradis.

Livre IV. — Le quatrième livre, tout entier, est consacré à l'étude de la poésie latine chrétienne du IIe au IVe siècle. M. G. Boissier n'a garde d'oublier qu'il y a eu des chrétiens qui ont écrit en prose; mais il fait remarquer qu'ils ont eu tous le caractère d'hommes d'action, plutôt que de lettrés proprement dits et il ne consacre que quelques pages à l'appréciation des « Évangiles apocryphes », du « Pasteur d'Hermas » et des « Chants sibyllins ». Par contre, il pense que la poésie chrétienne a plus servi que la prose à vaincre les dernières répugnances des lettrés païens, et voilà pourquoi il lui donne presque toute la place. Cette préférence, qui s'explique chez un lettré délicat et difficile comme M. Boissier, ne peut guère se justifier au point de vue de l'histoire, car, à mon avis, c'est dans les prosateurs chrétiens, surtout dans les Évangiles apocryphes, qu'on trouve la trace la plus profonde de l'influence des croyances et des légendes païennes. Nous regrettons aussi que l'auteur n'ait pas accordé plus d'importance à l'étude de l'influence exercée par la sculpture et l'art grecs sur les premiers monuments chrétiens. C'est là peut-être que le syncrétisme entre les deux religions éclate de la façon la plus saisissante et ce syncrétisme a été si loin qu'à Rome, on a fini par démarquer des temples et des statues de dieux ou de philosophes grecs pour les attribuer à des saints chrétiens. Il y aurait eu là tout un chapitre bien curieux sur l'assimilation d'un grand nombre de rites et croyances indigènes par la religion nouvelle. C'est un livre qui reste à faire.

Mais revenons aux poètes latins. M. Boissier excelle à tracer leurs portraits. Il fait revivre à nos yeux tour à tour Ausone, Paulin de Nole et Prudence. Le premier est le type du professeur romain; après avoir enseigné la grammaire et la rhétorique à Bordeaux, il fut précepteur de Gratien et a laissé des poèmes où l'on rencontre plus souvent les noms de Mars, Vénus, Apollon que celui du Christ. Paulin de Nole, élève d'Ausone et dignitaire de la cité de Bordeaux, qui renonça à une brillante carrière politique pour se retirer auprès du tombeau de saint Félix, près Naples, où il partageait son temps entre le culte des Muses et la vénération des reliques du saint. « Comme poète, dit M. Boissier, il est bien de notre pays; les genres où il excelle, l'épître, l'élégie sont ceux où l'on se tire d'affaire avec de la grâce et de l'esprit. Il aime l'élégance et le bien-dire. Il supplée à l'originalité qui lui manque par le sens de la vie, par la finesse, la simplicité, la raison, toutes qualités françaises ». Prudence, au contraire, né en Espagne, a les qualités et les défauts de sa race; la vigueur, le courage, le patriotisme, mais aussi le goût des couleurs crues, des scènes de violence et de sang. Son *Peristephanon* est une sorte de martyrologe, sous forme d'hymnes en vers et il est probable que quelques passages en ont été lus à l'église les jours anniversaires de tel ou tel martyr.

En résumé, les poètes latins chrétiens sont sans doute bien inférieurs à ceux

Digitized by Google

de l'âge classique; mais leur inspiration est absolument sincère; ils ont décrit dans leurs poèmes bien des hommes et des choses balayés par l'invasion barbare et, du moins, ils ont eu le grand mérite d'amener au christianisme deux classes, qui étaient restées obstinément attachées à l'ancienne religion : les gens du monde et les lettrés.

Livre V. — Il restait pourtant encore, à la fin du IVe siècle, beaucoup d'adversaires du christianisme dans la haute société romaine. M. Boissier, prenant pour guide la correspondance de Symmaque, y distingue deux classes d'ennemis : les païens violents, dont le type est Rutilius Namatianus, un Gaulois ardent, patriote romain, auteur d'un petit poème où il flagelle les moines et, d'autre part, les païens modérés, tels que Macrobe, l'auteur des *Saturnales*, qui observent vis-à-vis du christianisme un silence hautain et prudent. Cette aristocratie romaine n'était d'ailleurs pas aussi dépravée que quelques auteurs chrétiens se sont plu à la montrer : on y trouvait un grand sentiment du devoir civique, de la sollicitude pour l'éducation des enfants, de la générosité vis-à-vis du peuple et de la grandeur d'âme aux jours des malheurs publics. Mais deux défauts y sont relevés, avec raison : la sécurité de la plupart des hommes d'État à la veille de la prise de Rome par les Barbares et leur aveuglement à l'égard de l'Évangile. Cet aveuglement des hautes classes, en matière de religion nouvelle, suggère à M. Boissier des rapprochements heureux. « Quand les zélés de la synagogue de Corinthe traînèrent saint Paul devant le proconsul d'Achaïe, le propre frère de Sénèque, ils en furent très mal reçus. « — C'est une querelle de Juifs », répondit-il d'un ton impertinent, et il refusa de les entendre. C'est ainsi que Léon X, au début de la Réforme, quand on lui parlait des démêlés de Luther, se contentait de répondre : « — C'est une affaire de moines. » Qui pouvait croire que ces disputes de moines et ces querelles de Juifs changeraient le monde? L'auteur montre, par plusieurs citations des *Panégyriques* (p. 244), l'évolution monothéiste qui s'était faite dans la pensée des païens cultivés et qui les portait à considérer les dieux comme des manifestations diverses d'une puissance unique et souveraine répandue dans tout l'univers. Cette tendance, qui avait eu pour point de départ le syncrétisme religieux, formé à la cour des Sévères, aboutissait à la tolérance, dont nous trouvons de belles expressions dans les discours de Symmaque, de Libanius et de Thémistius.

Livre VI. — Le nom de Symmaque évoque le souvenir des dernières résistances, j'allais dire des convulsions du paganisme expirant. M. Boissier a tracé d'une façon magistrale le récit de ce duel oratoire entre Symmaque et saint Ambroise, à propos de l'enlèvement de l'autel de la Victoire par ordre de Gratien, hors de la salle des séances du Sénat. Tandis que le poète Claudien et les païens du Sénat, en exaltant le passé de Rome, travaillaient, insciemment, à établir la suprématie des évêques romains, l'évêque de Milan, au contraire, soutient les principes du progrès religieux et de l'Église indépendante de l'É-

Digitized by Google

tat, qui ont été repris par le protestantisme moderne. « Le monde, dit saint Ambroise, après avoir longtemps erré, a changé de route pour arriver à la maturité et à la perfection : que ceux qui l'en blâment accusent la moisson, parce qu'elle ne mûrit pas les premiers jours... N'est-il pas vrai qu'avec le temps tout se perfectionne? » Et ailleurs : « J'aime mieux que nous soyons pauvres d'argent et riches de grâces... Tandis que nous nous glorifions du sang de nos martyrs, ils (les païens) ne sont sensibles qu'à l'argent qu'on leur enlève... Nous avons grandi, nous autres, par les châtiments, les misères, la mort; mais eux, ils savent que leur religion ne peut vivre que si elle est payée par l'État. »

En terminant, l'auteur se pose deux questions, qui ont été déjà souvent débattues. Il se demande d'abord si, comme l'ont insinué l'abbé Raynal et Gibbon, le christanisme est responsable de la ruine de l'Empire romain? Un examen impartial des faits l'amène à cette conclusion que « la décadence de Rome, comme sa grandeur, a suivi une marche régulière et qu'elle avait des causes contemporaines d'Auguste, donc qu'elle était antérieure au christianisme ».

La seconde question, c'est de savoir quelle fut l'attitude des évêques vis-à-vis des Barbares. Certains historiens ont prétendu que les chrétiens, par haine du Sénat et des magistrats païens, les avaient sinon appelés, du moins avaient salué leur venue comme celle de libérateurs. Rien de plus faux, et M. Boissier, ici encore, n'a pas de peine à montrer que les saint Augustin, les saint Jérôme, comme Léon le Grand, ont été d'ardents patriotes romains et qu'ils ont déploré les victoires des Barbares.

Ils s'étaient trop bien assimilé les trésors des lettres antiques et ils appréciaient trop bien les bienfaits de l'administration romaine, pour ne pas les défendre contre ces hordes à demi civilisées. C'est ainsi que l'Église, en empruntant au paganisme ce qu'il y avait de bon, de beau et de vrai, l'a empêché de périr tout entier dans ce grand naufrage de la civilisation antique. Quand elle n'aurait rendu que ce service-là, elle mériterait la reconnaissance éternelle de la postérité.

G. Bonet-Maury.

Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, par l'abbé E. Beurlier, docteur ès lettres, professeur à l'École ecclésiastique des Carmes. — Paris, Thorin, 1891 (357 pages).

Le culte des empereurs romains avait déjà donné lieu à de fort bons travaux; la thèse de doctorat que M. Beurlier a soutenue sur ce sujet vient très à propos clore la liste d'une série d'études importantes, œuvres d'ensemble ou recherches de détail. On connaissait dans ses grandes lignes et dans ses traits essentiels

Digitized by Google

ce culte politique qui, durant trois siècles, fut la foi commune du monde antique et, aux yeux de beaucoup, le lien le plus étroit entre Rome et ses sujets. Mais il n'était pas inutile de soumettre à un travail de révision les résultats acquis, ne fût-ce que pour voir s'ils étaient en rapport avec l'état actuel de la science, ne fût-ce que pour s'assurer qu'ils concordaient avec les documents nouveaux que les recherches les plus récentes des archéologues ont mis au jour. Il convenait surtout de faire la lumière sur beaucoup de points encore obscurs; il y avait une foule de précisions à faire sur de nombreuses questions de détail. C'est à cette double tâche que M. Beurlier a consacré une œuvre où tout est à louer, depuis l'érudition de bon aloi, sans vain étalage, jusqu'à l'art de la composition et à l'exposition sobre, nette et ferme.

Les premiers chapitres contiennent une histoire du culte impérial depuis ses origines jusqu'à Constantin. Vient ensuite un exposé détaillé de l'organisation de ce culte durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. On y traite, d'abord du culte des empereurs à Rome, en s'occupant, dans des chapitres distincts, des honneurs rendus aux empereurs vivants, aux empereurs morts, des prêtres et des sacerdoces qui participaient à ce culte, c'est-à-dire non seulement des flamines des *Divi* et des *flaminicae* des impératrices, mais des *luperci Julii*, des *sodales Augustales* et autres, des Saliens, des Arvales et des Vestales. A Rome, le culte s'adresse surtout aux *Divi*; les provinces, au contraire, honorent avant tout Rome et Auguste, l'État et le chef dans lequel l'État se personnifie; elles ont des prêtres spéciaux, les flamines provinciaux, l'asiarque et l'*archiereus Asias*; M. Beurlier donne un chapitre très nourri sur le sacerdoce provincial. Après le savant mémoire de M Guiraud, il revient sur un sujet qui paraissait épuisé et trace un tableau très exact de ces assemblées provinciales où, sous le couvert de la religion, on réussit à faire vivre quelques germes des libertés publiques dans un milieu qui semblait bien peu fait pour elles. Le culte des empereurs ne se bornait pas là. Les cités et même les simples particuliers ne négligeaient rien pour se rendre favorables ces divinités terrestres. M. Beurlier nous fait connaître le culte municipal dans cent pages qui sont parmi les meilleures de son livre. Il passe en revue les diverses formes qu'affectait ce culte; il nous donne des renseignements détaillés sur les prêtres municipaux, sur leur situation dans la cité et dans l'État; deux longues dissertations sur les *seviri Augustales* et le néocorat complètent cette étude. Si favorablement qu'eut été accueilli le culte impérial à Rome, dans les provinces, dans les cités, jusque chez les simples particuliers, il se rencontre pourtant des dissidents, les juifs et les chrétiens; M. Beurlier décrit l'attitude qu'ils prirent, les uns et les autres, en face du culte officiel auquel ils refusaient de prendre part.

Nous voici arrivés, à la suite du savant auteur, au règne de Constantin. Jusqu'ici nous marchions sur un terrain qu'on a exploré et fouillé dans tous les sens. A partir de ce moment il n'en est plus de même. On s'est beaucoup moins

Digitized by Google

occupé du culte impérial après Constantin. M. Beurlier, dans cette partie de son travail, a dû se livrer à beaucoup plus de recherches personnelles; il a eu moins de guides sûrs et autorisés. Dans un premier chapitre, il nous montre comment fut sécularisé le culte impérial. Il s'efforce ensuite d'établir, contrairement à l'opinion commune, que l'organisation du culte impérial a été sans influence sur les divisions territoriales de l'Église chrétienne.

La conclusion est presque une apologie du culte impérial. Excellent dans son principe, puisqu'il n'est que « l'expression la plus élevée de la reconnaissance des peuples, » excellent dans ses effets, puisqu'il unit au gouvernement toutes les classes de la société, qu'il est un bienfait pour la plèbe et une source de libertés pour tous, ce culte semble être aux yeux de M. Beurlier, une des bonnes institutions de l'Empire. Je dois dire dès à présent que j'ai peine à ne pas trouver une certaine exagération dans ces idées.

Non content d'avoir ainsi traité avec une grande ampleur le sujet qu'il avait choisi, M. Beurlier a joint deux appendices importants à sa thèse. L'un contient une liste des *Divi*, la seule qu'il faille consulter désormais, car elle est plus complète que celle de M. Desjardins et même que celle de M. Mowat. L'autre appendice est une étude topographique sur les temples des *Divi* à Rome.

Après cet aperçu général des matières contenues dans l'ouvrage de M. Beurlier, il me reste à présenter quelques-unes des observations que m'a suggérées sa lecture. On comprend qu'un livre de cette étendue et de cette importance ne se prête pas à un compte rendu détaillé.

Les origines du culte impérial sont doubles. Il se rattache en premier lieu, aux habitudes d'esprit des peuples italiques, aux idées du *numen*, du *genius*, si bien acceptées que Martial a pu dire sans craindre d'être accusé d'ironie, dans son épigramme *De supplice elephante* (*De Spectac*, 17) :

Quod pius et supplex elephas te, Cæsar adorat.
Ibic modo qui tauro tam metuendus erat,
Non facit hoc jussus, nulloque docente magistro :
Crede mihi, numen sentit et ille tuum[1].

Le vieil usage du triomphe, qui faisait pour un moment du général vainqueur l'égal d'un dieu, n'a peut-être pas été étranger non plus à la divinisation des empereurs. Le triomphateur prêtait plus volontiers l'oreille aux acclamations de la foule qu'aux paroles de l'esclave chargé de lui rappeler qu'il n'était qu'un homme.

En second lieu, le culte impérial se rattache aux coutumes orientales suivant lesquelles la personne du souverain avait un caractère sacré. L'Occident tira de là le culte de Rome et d'Auguste, la religion du Dieu-État et de son chef.

M. Beurlier indique fort bien comment de cette double source sortit la religion politique de l'Empire romain affectant elle-même une double forme, con-

1) Au lieu de *numen* ... *tuum*, on lit, dans l'édition Schneidewin, *nostrum* ... *deum*.

Digitized by Google

sistant dans le culte des *Divi* et dans celui de Rome et d'Auguste. La distinction, suivant M. Beurlier, est moins absolue qu'on ne le suppose. Il n'est pas rare de voir les mêmes prêtres voués à ces deux cultes ou, pour mieux dire, ces deux cultes eux-mêmes confondus en un seul.

Sur ce point il est en désaccord avec un de mes savants collègues, M. Beaudouin, professeur à la Faculté de droit de Grenoble. Celui-ci a publié, au moment même où paraissait le livre de M. Beurlier, une monographie ayant pour titre : *Le Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise* (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII, p. 245 et 377). Une partie de ce travail a pour objet d'établir une distinction profonde entre le culte des *Divi*, le culte de l'empereur vivant, personnellement adoré comme un dieu, et le culte de Rome et d'Auguste qui s'adressait plutôt à l'Empire qu'à l'empereur régnant : « Trois cultes, dit M. Beaudouin, p. 10, et trois classes de prêtres. » Et il s'attache à prouver que l'on a rarement considéré comme des dieux, au moins en Occident, les empereurs vivants ; ce que l'on a pris quelquefois pour des marques de divinisation se réduit à des distinctions, à des titres honorifiques ou à des faits mal interprétés. Ainsi le fait de jurer par le *genius* ou par le *numen* de l'empereur ne signifie rien, puisque tout homme a son *genius* et son *numen*. Il y a du vrai dans cette remarque. On n'alla pas toujours jusqu'à diviniser l'empereur de son vivant ; mais il s'en fallait de bien peu ; on savait qu'il serait un jour au nombre des *Divi* ; c'en était assez pour qu'il reçût des honneurs divins ou quasi divins et pour que la foule grossière, surtout dans les provinces, le distinguât mal de ses vieilles divinités. C'est par le culte personnel d'Auguste que débuta le culte impersonnel de Rome et d'Auguste ; M. Beaudouin le reconnaît comme M. Beurlier. Ce dernier, notamment à la page 169, affirme que plusieurs empereurs eurent des prêtres particuliers dans les cités. On peut admettre, en théorie, la distinction posée par M. Beaudouin ; mais je doute qu'en fait, elle ait été rigoureusement observée.

Ces deux auteurs se rencontrent sur une autre matière : le culte municipal des empereurs, et cette fois-ci, il se trouve que leur exposé de l'organisation de ce culte est à peu de chose près le même : résultat d'autant plus notable que l'un, M. Beurlier, s'est placé à un point de vue très général, et que l'autre, M. Beaudouin, a borné ses recherches à une région, la Narbonnaise, pour en étudier de plus près les documents.

Les questions si discutées que soulève l'existence des *seviri Augustales* sont traitées dans un chapitre très nourri dont nous ne pouvons songer à donner même un aperçu, mais auquel il faudra se référer désormais comme à l'une des études les plus complètes sur l'origine et sur l'organisation de ce collège.

A propos du culte provincial, à la page 109, M. Beurlier donne des raisons convaincantes contre l'opinion d'après laquelle les assemblées provinciales auraient été annuelles. Selon lui, il n'y avait pas de règles fixes. Ces assemblées se réunissaient à des époques qui variaient suivant les pays où elles étaient tenues.

Digitized by Google

La critique qu'on trouve, p. 114, des diverses hypothèses émises pour expliquer le titre d'*inquisitor Galliarum*, mérite de retenir l'attention, de même que la discussion au sujet de l'asiarque et de l'*archiereus Asias* (p. 123 et s.).

Provinces, cités et particuliers, tous s'accordaient à rendre un culte aux empereurs, tous, exceptés les juifs et les chrétiens. On toléra l'opposition des juifs, sans doute parce qu'ils ne faisaient guère de prosélytes et qu'ils vivaient à part; on sévit au contraire, avec une grande rigueur, contre les chrétiens dont les croyances s'étendaient et se propageaient partout. C'étaient des impies dangereux, impies surtout parce qu'ils niaient la divinité des empereurs, parce qu'ils refusaient l'encens et les honneurs au Dieu-État. Là est la cause principale des persécutions, à une époque d'incrédulité et d'intolérance générales. On le voit bien en lisant la lettre célèbre de Pline le Jeune ou les passages des apologistes réunis par M. Beurlier. Dans le récit du martyre de saint Polycarpe, on rapporte que le magistrat dit à l'évêque : Jure par le génie de César et crie avec nous : Mort aux impies. Les paroles du proconsul Saturninus ne sont pas moins significatives : Nous avons un culte et ce culte est simple ; nous jurons par le génie de l'empereur, notre maître, et nous prions pour sa conservation ; il faut, dit le proconsul aux chrétiens, que vous fassiez comme nous (p. 274 et 275). En dépit de ces citations si décisives, M. Beurlier (p. 273) soutient, en se basant sur l'étude des actes authentiques des martyrs, que le culte impérial n'était pas exigé des chrétiens plutôt qu'un autre. « La plupart du temps on traînait les chrétiens au temple le plus proche. » Je suis persuadé que s'ils avaient consenti à rendre aux empereurs les honneurs d'usage, on les aurait aisément dispensés de sacrifier aux dieux du paganisme. Si on les menait à un temple quelconque, c'est sans doute que le culte des dieux et celui des empereurs étaient fréquemment associés (v. p. 155 et s.).

Est-il exact de traiter l'empereur Julien de persécuteur des chrétiens? C'est pourtant ce que fait M. Beurlier, p. 301.

J'ai déjà dit quel intérêt présentaient les derniers chapitres de sa thèse. Il les a complétés, depuis la publication de celle-ci, par une brochure qui a pour titre : *Les vestiges du culte impérial à Byzance* (Paris, 1891, Picard), suivant ainsi jusque dans ses dernières manifestations ce culte officiel où la basse adulation, la crainte et d'autres sentiments peu élevés avaient la part principale.

M. Beurlier le juge d'une façon plus favorable; cette religion politique, il l'a si bien étudiée *con amore* qu'il finit par l'approuver presque et la trouver bonne : « Auguste, Théodose et Louis XIV étaient, dit-il, inspirés par la même pensée: donner un caractère religieux à leur pouvoir et rendre ainsi plus complète l'obéissance de leurs sujets... Au-dessous de la Providence divine qui gouverne le monde, ils voulaient que les habitants de l'Empire révérassent, dans la providence du prince, une délégation de la puissance céleste. Il est facile de déclamer contre les abus qu'engendra l'apothéose impériale. On peut aisément se moquer du dieu Claude ou de la déesse Poppée ; mais il est juste de reconnaître que le

Digitized by Google

culte adressé aux empereurs n'était, en somme, que la plus haute expression de la reconnaissance des peuples pour un gouvernement à qui le monde civilisé dut de longs siècles de paix et de prospérité. » Je n'ai pas lu cette page sans quelque surprise. A coup sûr, le but d'un Auguste ou d'un Louis XIV cherchant à constituer un culte politique se comprend de lui-même. Il n'y a, de la part de ces hommes d'État, qu'un calcul utilitaire à la portée de l'esprit le plus grossier. Mais que dire des sujets qui entrent ainsi dans les vues de leurs souverains? Que c'est pour obéir à un sentiment de reconnaissance envers ceux-ci qu'ils ont la faiblesse de les diviniser! En admettant que la crainte n'ait pas contribué à l'établissement du culte impérial et qu'il n'y ait pas eu là quelque chose qui rappelle la vénération de l'esclave à plat ventre devant le bâton qui le frappe, quelle conception inférieure de la religion un pareil culte ne suppose-t-il pas? La valeur d'une religion se mesure au plus ou moins d'idéal qu'elle contient et qu'elle vivifie, à la tension plus ou moins forte qu'elle imprime au ressort moral, au jour plus ou moins grand qu'elle jette sur le problème du monde. Appréciez d'après cela le culte impérial. C'est une caricature de la religion, et non une religion, un prétexte à jeux, à banquets, à divertissements frivoles. Aussi bien a-t-il fallu qu'il vînt dans un monde et à une époque où le sentiment religieux était éteint, où tout se réduisait aux vaines solennités du culte, où la foi aux dieux avait cessé d'exister au moins dans les classes aisées. C'est ce qui fit le succès du culte impérial. On ne voulait pas perdre l'habitude des fêtes; on cherchait à les multiplier. Excellentes occasions que ces apothéoses impériales, que ces honneurs rendus à Rome et à Auguste! Le nouveau culte ne pouvait manquer d'être populaire. Mais encore doit-on avouer qu'il ne convenait qu'à un peuple sceptique, foule bassement superstitieuse ou bourgeoisie grossière, à l'âme étroite, à l'horizon borné, vivant au jour le jour, sans autre souci que celui de retirer de la vie la plus grande somme de jouissances possible. Le culte des empereurs était la religion de ceux qui étaient dépourvus de sens religieux. Les esprits religieux allaient au mithriacisme, au christianisme, à ces cultes de l'Orient qui savaient faire sa part au mystère et donner l'éveil à la conscience endormie. Le culte officiel des empereurs s'accommodait assez mal de ces religions; en cela, il n'était pas seulement inutile, il était nuisible; c'est lui qui, pour parler comme un de nos poètes,

Au vrai libérateur a barré le chemin.

Forme du loyalisme, tant qu'on voudra; on l'a assez dit et redit; mais somme toute, forme basse et dégradante! Signe frappant de la décadence morale qui atteignait la société romaine dans ses éléments les plus résistants, et, si je puis dire ainsi, dans ses œuvres vives! Je ne peux croire que ce culte tout d'apparat ait beaucoup contribué à resserrer les liens qui unissaient Rome et ses provinces[1].

J. Brissaud.

1) M. Beurlier vient de donner un résumé de sa thèse dans la *Revue des questions historiques*, 1er janvier 1892.

Digitized by Google

JULES ZELLER. — **Histoire d'Allemagne, t. VII. — La Réforme.** — Paris. Perrin; in-8 de 419 p.; 7 fr. 50.

L'*Histoire d'Allemagne* de M. Jules Zeller est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la présenter une fois de plus à nos lecteurs. Le septième volume qui a paru cette année mérite cependant d'être l'objet d'un compte rendu spécial dans cette *Revue*, non pas qu'il apprenne grand'chose de nouveau à ceux auxquels l'histoire de la réformation en Allemagne est devenue familière, mais parce qu'il est intéressant pour les historiens ecclésiastiques de recueillir le jugement d'un universitaire en ces matières, le plus souvent traitées par des théologiens.

Reconnaissons tout d'abord qu'il règne, du commencement à la fin de cette histoire de la Réforme, une impartialité qui ne se dément pas un seul instant. A peine observe-t-on çà ou là quelqu'une de ces formes prudentes sous lesquelles les universitaires, même les plus libres d'esprit, se plaisaient à abriter autrefois leurs jugements défavorables à l'Église (cf. p. 39 et p. 217). M. Zeller sait apprécier Jean Huss ou Luther, sans se montrer sévère pour la duplicité d'un Jean XXII ou la légèreté d'un Léon X. Son récit se développe d'un ton égal, avec l'indulgente bienveillance de l'homme qui démonte le mécanisme de l'histoire dans son cabinet, sans enthousiasme comme sans indignation. Il en résulte une note dominante un peu terne, qui inspire confiance sans captiver.

Il faut lui savoir gré d'avoir si bien montré les racines profondes de la Réforme du XVI^e^ siècle dans le passé de l'Allemagne. Écartée systématiquement des programmes universitaires pendant trop longtemps, la Réforme apparaît encore à un grand nombre de nos compatriotes instruits comme un accident de l'histoire. M. Zeller a parfaitement suivi, jusque dans la dernière moitié du XIV^e^ siècle, les divers éléments qui font explosion au début du XVI^e^. Jean Huss, l'échec lamentable des conciles réformateurs, l'affaissement de la puissance impériale après Charles IV de Luxembourg, l'anarchie politique et morale de l'Allemagne, la Renaissance, tout prépare le soulèvement des Allemands contre la papauté. Il a développé à la fois cette histoire morale de l'Allemagne au XV^e^ siècle et les complications nombreuses de l'histoire politique. Je le félicite en particulier de ne pas s'être laissé éblouir par l'habile, mais fallacieuse érudition de M. Janssen, qui masque sous l'accumulation des faits de détail le fait général incontestable de l'anarchie régnant en Allemagne au XV^e^ siècle et de l'exploitation du peuple allemand par les puissances ecclésiastiques [1]. Sur un point seulement il eût été juste de tenir plus grand compte des thèses du laborieux historien catholique, en montrant à quel point la substitution du droit romain à l'ancien droit ger-

1) Voyez p. 55-58, p. 75, p. 78-81, p. 100, p. 204 et suiv., p. 231 et suiv., p. 333, etc.

Digitized by Google

manique contribua à l'écrasement du peuple en faveur des princes et chevaliers. Le peuple, et surtout le peuple des campagnes, voilà la victime par excellence de l'anarchie du XVe siècle. Chaque puissance exploite la situation; les princes électeurs aux dépens de l'Empire, les grands seigneurs quasi souverains aux dépens des voisins moins puissants, ceux-ci aux dépens des chevaliers, l'Église aux dépens de tous, et le pauvre peuple qui n'a personne au-dessous de lui pour le rançonner, paie pour tout le monde, comme l'âne de la fable.

Peut-être l'auteur eût-il accordé plus d'importance à l'introduction du droit romain, s'il avait consacré un chapitre de son ouvrage à nous faire connaître le régime intérieur des divers États de l'Allemagne et des villes libres. Il a soigneusement analysé les relations des États avec l'Empire, mais s'est fort peu occupé de leur organisation intérieure. C'est là cependant qu'il faudrait saisir sur le vif la transformation qui s'opère dans l'âme allemande. Les éléments ne manquent pas aujourd'hui pour faire un travail de ce genre.

J'aurais aimé aussi que M. Zeller eût mieux fait ressortir l'impuissance de l'Église à se réformer par elle-même. On regrette fréquemment les violences et les brutalités de la Réforme, son caractère révolutionnaire, le schisme qu'elle a provoqué avec ses conséquences sanglantes. Mais il ne faut pas oublier que depuis plus de cent ans toutes les tentatives pour opérer la réforme, jugée indispensable par tous les esprits sains, au sein même de l'Église et par ses autorités légitimes, avaient misérablement échoué. Partout où la royauté n'avait pas été assez forte pour imposer au Saint-Siège des limites à ses abus de pouvoir, le mal, au lieu d'être corrigé, n'avait pas cessé de s'aggraver. Le clergé allemand, en particulier, n'avait rien fait pour apaiser le mécontentement national. Quelques prélats, comme Nicolas de Cues, avaient nourri de beaux projets de réforme. Mais ce n'était que vaine théorie. Dans la réalité rien n'avait changé. La responsabilité de la réforme du XVIe siècle remonte au clergé allemand non moins qu'à la papauté.

A moins de se livrer à une étude extrêmement minutieuse, il n'y a plus grand'chose de nouveau à dire sur Érasme et sur Luther. Personne n'en voudra à M. Zeller de s'être borné à répéter, en ce qui les concerne, une histoire connue [1]. L'intérêt de ces chapitres est dans les jugements qu'il porte sur ces deux grandes figures de la Renaissance religieuse et de la Réforme. « Avec un peu de courage ou d'ambition de gouverner les hommes, souverain intellectuel

1) Je relève quelques inexactitudes dont plusieurs sont, sans doute, des fautes d'impression : p. 111, dans une des très rares indications bibliographiques, *Chelm* pour *Chmel*; p. 209, *Bundschuhe* (pour *Bundschuh*) n'est pas un sabot, mais un soulier avec guêtre; p. 224, Louis *Drigenberg* pour *Dringenberg*; p. 261 et *passim*, *Hogstraten* pour *Hoogstraten*; p. 262, Reuchlin, en latin *Capnion*, pour *Capnio*; p. 320 et *passim*, *Carlostadt* pour *Carlstadt*; p. 368 « ein fester Burg ist unser Gott » pour « eine feste Burg »; p. 383, Luther est un laïc et Melanchton un clerc; p. 251, l'archevêque de Cantorbéry fait à Erasme une rente de 20,000 livres sterling !; p. 352, Luther a publié *La Captivité de Babylone* en octobre 1520 après l'*Appel à la Noblesse allemande*, et non avant, etc.

Digitized by Google

de l'Allemagne, Érasme aurait pu être l'auteur d'une révolution plus philosophique, plus aristocratique que celle qui suivit. Mais la prudence est sa qualité maîtresse » (p. 243). Prudence est un mot doux pour qualifier le caractère d'Érasme, bien moins vigoureusement trempé que son esprit. Érasme était, en théologie, un réformateur plus radical que Luther et qui se rapproche plus des idées religieuses modernes. Mais il rêvait une réforme opérée d'en haut, par les chefs de l'Église et par les princes régénérés par la Renaissance. Il croyait à la puissance de l'idée. Luther était une conscience, une volonté, un mystique. Il croyait à la puissance de la foi et à la souveraineté du peuple chrétien. Ces deux hommes ne pouvaient pas se comprendre. Rien de plus intéressant que de les comparer. M. Zeller les apprécie d'une façon qui me paraît juste, mais il a renoncé à tracer un portrait puissant du contraste de ces deux natures.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *Revue d'exégèse mythologique,* rédigée par M. l'abbé *Fourrière*, curé d'Oresmeaux (Somme). La publication d'une revue consacrée aux études mythologiques serait un événement bien fait pour nous réjouir. Aussi notre première impression, en lisant le titre du nouveau périodique dont nous annonçons ici l'apparition, fut-elle toute de satisfaction. Hélas! cette joie a été de courte durée. La « Revue d'exégèse mythologique » n'est qu'une nouvelle tentative de M. l'abbé Fourrière pour répandre ce qu'il appelle son système, c'est-à-dire pour expliquer les mythes païens en les considérant comme des emprunts plus ou moins altérés aux récits bibliques. M. l'abbé Fourrière n'est plus un inconnu pour nos lecteurs. Déjà nous avons mentionné de lui les *Emprunts d'Homère au livre de Judith, La mythologie expliquée d'après la Bible.* Trois autres brochures du même genre ont paru depuis cette époque et maintenant c'est une revue trimestrielle qui doit servir la même cause. L'auteur a une foi robuste. Quels peuvent bien être les lecteurs de semblables élucubrations? M. l'abbé Fourrière ne semble avoir aucune connaissance des travaux scientifiques sur la Bible. De la mythologie il ne veut connaître que des traits épars lorsqu'ils lui paraissent favorables à sa thèse. Quant à ses connaissances philologiques, il vaut mieux ne pas en parler; ainsi les mots *Io Péan,* dans les chants en l'honneur d'Apollon, sont pour lui les mots hébreux *Ieoa Peanech,* Jéhovah sauveur. L'auteur se plaint de ce que ses critiques ne discutent pas ses assertions. Comment discuter ce qui est dépourvu de toute espèce de caractère rationnel? Il nous suffit d'avertir le public, pour qu'il ne se fasse pas illusion sur la nature de la nouvelle revue qui lui est présentée.

— 2° *G. de Molinari. Religion* (Paris. Guillaumin; in-18; 3 fr. 50). Avec l'ouvrage de M. de Molinari nous rentrons dans la catégorie des livres sérieux, mais nous ne sortons pas du domaine des généralisations sommaires. L'intéressant petit volume qu'il a fait paraître chez Guillaumin commence par un aperçu sur la nature et les causes du besoin religieux et finit par une déclaration en faveur de la séparation de l'Église et de l'État. Entre ces deux termes extrêmes se déroulent toute une histoire et toute une philosophie de la religion. On recon-

Digitized by Google

naît d'ailleurs les habitudes d'esprit et de langage de l'économiste dans les formules où il concentre sa pensée, telles que les suivantes : « Que les dieux en leur qualité de propriétaires sont intéressés à la conservation de leurs peuples » ; « Cherté du paganisme, bon marché du christianisme » ; « Le relâchement et la corruption engendrés par le monopole religieux », etc. M. de Molinari établit un rapport étroit entre le développement de la religion et celui de l'organisme social. Le spiritisme et le fétichisme primitifs deviennent insuffisants, lorsque les cités et les états ont besoin de dieux qui soient mieux adaptés à leur organisation. C'est là un point de vue qui peut se justifier, mais à la condition de ne pas être adopté d'une façon exclusive, car il ne suffit pas à l'explication de l'évolution religieuse ; celle-ci a des causes plus complexes. La partie historique de ce livre n'est, du reste, que la préparation de l'étude sociologique consacrée par l'auteur à la valeur de la religion dans le monde moderne et aux relations que les associations religieuses doivent entretenir avec l'État. Pour M. de Molinari, l'actif des religions l'emporte incomparablement sur leur passif. Les progrès de la science, bien loin de leur nuire, leur sont utiles. Le christianisme, à ses yeux, n'a pas cessé de satisfaire les aspirations les plus hautes de l'âme humaine ; mais, pour qu'il puisse exercer son influence morale indispensable à la société, il faut, d'une part, développer la culture religieuse, d'autre part, avoir confiance dans la libre concurrence des cultes comme propulseur et régulateur du développement religieux.

Nous n'avons pas à discuter ici les assertions de l'auteur, avec lequel nous sommes le plus souvent en parfait accord de sentiment et de pensée ; mais il nous importe de relever ici le vœu qu'il exprime en faveur d'une plus grande culture religieuse. Les études libres et désintéressées de l'histoire religieuse sont, en effet, l'un des plus actifs agents de cette culture religieuse que M. de Molinari réclame.

— 3° *Philippe Berger. Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (Paris. Imprimerie nationale). L'histoire des religions antiques est trop intimement liée au déchiffrement des textes écrits les plus anciens pour que nous ne mentionnions pas ici, comme une contribution indirecte à nos études, le bel ouvrage publié par M. Philippe Berger sur l'histoire de l'alphabet. Imprimé sous le patronage du Ministère de l'Instruction publique, sorti des presses de l'Imprimerie nationale, orné de neuf planches hors texte admirablement exécutées et d'un très grand nombre de figures imprimées, rédigé avec une extrême clarté, ce livre se recommande comme le meilleur exposé qui existe actuellement de l'histoire de l'écriture. M. Berger s'est proposé de résumer et de rendre accessible à tout lecteur instruit l'état actuel des connaissances sur ce vaste sujet, plutôt que d'approfondir les questions qui ne sont pas encore résolues définitivement. Mais il a fait ce travail avec toute la compétence d'un épigraphiste rompu aux difficultés du déchiffrement des textes sémitiques, en homme du métier et non simplement en compilateur. Dans une première partie il raconte l'histoire de l'écriture avant

Digitized by Google

l'alphabet (pictographie, hiéroglyphes, écriture chinoise, cunéiforme, égyptienne). Ces divers systèmes idéographiques deviennent peu à peu syllabiques, c'est-à-dire phonétiques. C'est ainsi que le plus parfait d'entre eux, le système égyptien, donne naissance à l'alphabet phénicien. Les vingt-deux lettres de cet alphabet sont le point de départ des systèmes d'écriture de la presque totalité des peuples civilisés. M. Berger les étudie dans la seconde partie. On y distingue deux grandes familles : indo-européenne ou gréco-italiote et sémitique. A cette dernière se rattachent les alphabets de l'Inde et de la Perse. Une troisième partie, beaucoup plus courte, est consacrée à certaines écritures que l'on trouve aux confins du monde antique et dont la dérivation, probablement sémitique, n'est pas encore nettement établie. On le voit, la part de l'épigraphie sémitique dans l'établissement de cette histoire de l'écriture est prépondérante. Un livre comme celui de M. Berger est bien fait pour convaincre les sceptiques, s'il s'en trouve encore, qui douteraient de l'importance de ces études d'épigraphie, même pour l'histoire générale de l'esprit humain. Nous en recommandons très vivement la lecture. Une édition spéciale, toute semblable à l'édition officielle, est offerte au public par la maison Hachette au prix très modéré de dix francs par exemplaire.

— 4° *Maurice Vernes. Histoire sainte, I. Éléments d'histoire juive* (Paris. Leroux; in-12 de 240 p. avec 2 cartes). Le petit volume de M. Maurice Vernes est, lui aussi, destiné au grand public et même, d'une façon toute spéciale, aux élèves de l'enseignement primaire et secondaire, pour lesquels le *Précis d'histoire juive*, publié chez Hachette en 1889, serait trop étendu ou trop difficile à comprendre. Le premier titre rend bien l'intention de l'auteur. Il a voulu faire une histoire sainte, une histoire qui fasse connaître et comprendre aux enfants la Bible, c'est-à-dire le recueil des livres, que l'on tient propres plus que tous autres « à élever le cœur de l'homme et à diriger sa conduite »; mais il a voulu, en même temps, que cette histoire soit débarrassée des erreurs historiques conservées dans l'immense majorité des manuels et qu'elle soit ramenée à la réalité des faits, tels que la science biblique indépendante permet de les reconstituer. C'est là une entreprise éminemment délicate et qui est bien de nature à tenter un écrivain, à la fois très familier avec l'histoire scientifique du peuple d'Israël et très convaincu de l'incomparable valeur éducative de la Bible. A cet effet, M. Vernes présente d'abord l'histoire des Israélites depuis la conquête du pays de Chanaan jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Dans une seconde partie, il expose successivement : la légende sainte des Israélites ou l'épopée des origines jusqu'à la prise de possession de la Palestine; la législation, les idées et les usages des Hébreux en matière religieuse; une analyse et une caractéristique des livres de l'Ancien Testament. Enfin le livre se termine par un certain nombre d'extraits de la Bible, destinés à mettre en relief les caractères distincts des divers écrits dont elle se compose.

L'ouvrage de M. Vernes répond-il au but que s'est proposé l'auteur? Telle

Digitized by Google

est la question qui se pose immédiatement, puisqu'il ne saurait y avoir ici occasion de discuter avec lui les solutions particulières qu'il a défendues ailleurs avec de bien autres développements. La question a, du reste, une portée générale que chacun saisit. Il faut reconnaître que M. Vernes a été très réservé dans l'énoncé des idées par lesquelles il se sépare de la plupart des historiens d'Israël. Une simple note de la p. 140 énumère les principales raisons pour lesquelles on doit admettre que les livres prophétiques ont été fortement remaniés ou qu'ils ont été entièrement composés au temps de la Restauration. Mais cette réserve même — toute louable qu'elle soit en principe, puisqu'il y aurait en quelque sorte abus de confiance à présenter à des enfants, comme vérités acquises, des idées qui, jusqu'à présent, ne sont guère admises parmi les hommes compétents que par M. Vernes seul — cette réserve ne va pas sans inconvénients, car elle n'aboutit à rien moins qu'à faire de ce récit un pragmatisme assez froid, d'où est exclue toute espèce de philosophie de l'histoire. Ce qui nous intéresse le plus ne s'y trouve pas et ne peut pas s'y trouver : le tableau du développement religieux et moral du peuple d'Israël. Il est évident que si les thèses soutenues par M. Vernes sont vraies, l'idée que nous devons nous faire du développement religieux du peuple israélite sera toute différente, non seulement de celle qu'en présente l'enseignement traditionnel de l'Église, mais encore de celle que peuvent s'en faire les adeptes de l'école de Reuss ou de Kuenen.

Au point de vue pédagogique il y aurait aussi de graves réserves à faire, selon nous, sur la manière dont M. Vernes a compris sa tâche. D'abord il ne me paraît pas heureux de raconter la légende des origines après l'histoire. Il ne faut pas craindre de commencer par le commencement lorsqu'on s'adresse à l'enfant. Ce qui nous trouble et nous arrête dans ces récits traditionnels ne cause pas la même surprise aux élèves. Qu'on leur présente ces récits comme histoire ou comme légende, ils acceptent sans aucune difficulté l'élément mythique, bien approprié au degré de développement de leur intelligence. Supprimer l'histoire patriarcale au début de cet enseignement, c'est enlever le sous-sol sur lequel repose tout l'édifice. Mais ce n'est là, après tout, qu'un grief secondaire. J'ai une objection beaucoup plus grave contre l'essai de M. Vernes. C'est que ce n'est pas du tout une histoire sainte. Or, la seule raison pour donner une place aussi importante que le désire l'auteur à l'histoire du peuple d'Israël dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire élémentaire, c'est de considérer cette histoire comme une grande leçon religieuse et morale. L'histoire politique et littéraire d'Israël, très intéressante pour le théologien ou pour l'historien, n'a droit comme simple récit historique qu'à une place réduite dans l'histoire générale des peuples de l'Orient. Elle ne mérite une place à part que lorsque vous en faites vraiment une histoire de l'âme juive, s'élevant lentement et à travers les luttes et les épreuves à la notion de l'unité divine, au monothéisme, au culte spirituel de Dieu, à l'idéal de justice des pro-

Digitized by Google

phètes, à la confiance invincible dans le triomphe définitif du droit, et finalement à l'Évangile du Christ. Or, c'est tout cela qui est absent du manuel de M. Vernes. On y trouve l'histoire extérieure des destinées et des écrits du peuple d'Israël. L'histoire de l'âme israélite est passée sous silence. C'est elle seule cependant qui a une valeur universellement humaine.

— 5° *Rubens Duval. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse.* — Le « Journal asiatique », dans le dernier cahier de 1891, publie la suite du mémoire de M. Rubens Duval que nous avons déjà mentionné dans notre précédente Chronique. Cette deuxième partie comprend l'histoire d'Édesse du IIIe au Ve siècle de notre ère, pendant la période des luttes entre les Romains et les Perses. Le christianisme, d'abord persécuté, triomphe définitivement après l'édit de Milan et, du même coup, la littérature syriaque prend un nouvel essor. L'Eglise d'Édesse acquiert une réelle importance dans les luttes christologiques, auxquelles les chrétiens consacrent, dès lors, le meilleur de leur forces. Elle prend nettement parti contre les Ariens et brille d'un éclat remarquable en la personne de saint Éphrem, le prophète des Syriens. Au siècle suivant, c'est l'évêque Rabboula (412-435) qui mérite surtout d'arrêter l'historien religieux. Il lutte énergiquement contre les gnostiques et contre les nestoriens, mais ni lui, ni ses successeurs ne purent empêcher le nestorianisme de se répandre en Orient, où cette doctrine hérétique jouissait de la protection du gouvernement perse, assez avisé pour comprendre que les chrétiens schismatiques se détacheraient plus facilement de tout lien politique avec l'empire romain orthodoxe. La littérature syriaque du Ve siècle se fait remarquer non seulement par le grand nombre des traductions d'auteurs grecs, souvent importantes pour l'étude critique des textes, mais encore par une riche floraison d'écrits apocryphes. — La seconde partie du mémoire de M. R. Duval pèche, plus que la première, par une extrême sécheresse de composition. L'auteur enfile des notes à la suite les unes des autres, au lieu de nous présenter un tableau de l'histoire d'Édesse et de la littérature syriaque. Mais ce défaut est compensé par la précision du style et par la sûreté des informations. Nous aurions aimé plus de détails, plus de discussions. M. R. Duval a préféré nous donner une liste de conclusions, sobrement motivées, mais dont aucune n'est affirmée à la légère.

— 6° Dans la même livraison du « Journal asiatique » il faut signaler la traduction du *Vajracchedikâ*, par M. de Harlez, d'après le texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue. Le *Vajracchedikâ* ou « Fendoir du diamant » est un sûtra de l'école du Mahâyâna ou Grand Véhicule. C'est un résumé des principes du *Mahâprajñâpâramitâ*, auquel les bouddhistes du nord accordent une valeur exceptionnelle. M. de Harlez a suivi le texte sanscrit publié par M. M. Müller, en 1881, dans les *Anecdota Oxoniana* et le texte tibétain de Schmidt. Les textes chinois et mandchou qui lui ont servi de termes de comparaison sont manuscrits. La lecture de cette traduction est très intéressante pour ceux qui veulent sérieusement faire connaissance avec le boud-

Digitized by Google

dhisme. Ils y verront à quel point le bouddhisme authentique diffère de ce que leur présentent les apôtres européens modernes d'un bouddhisme à l'usage de nos races occidentales.

— 7° *Paul Meyer. Un recueil d'Exempla* (Paris. Klincksieck; 47 p. in-4°). Nous sommes transportés bien loin du bouddhisme et du monde oriental par la Notice sur un recueil d'Exempla que le savant directeur de l'École des Chartes a retrouvé dans la Bibliothèque capitulaire de Durham. L'auteur de ce recueil d'anecdotes édifiantes à l'usage des prédicateurs ne se nomme point; mais M. P. Meyer a bientôt fait d'établir que ce dut être un moine franciscain anglais du XIII^e^ siècle, appartenant au couvent de Cork. L'intérêt de sa collection provient de ce qu'il a eu l'ambition d'enrichir le trésor déjà constitué par ses devanciers, d'une série d'historiettes empruntées à sa propre expérience ou à celle de ces amis et qu'il nous instruit ainsi, non seulement des stratagèmes employés par les prédicateurs de son temps, mais encore de l'état d'esprit des braves gens avec lesquels il était en relation. L'excellent moine cite ses témoins à l'appui des histoires les plus invraisemblables, avec une naïveté qui désarme la critique. Quelques-unes de ses anecdotes sont vraiment précieuses pour l'étude de la dévotion populaire de son temps. Ainsi l'histoire de cet homme qui fut sauvé du démon en se confessant à Dieu; que serait-ce donc, s'écrie l'auteur, s'il s'était régulièrement confessé à un prêtre!

— 8° *L. Stouff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le XIII^e^ siècle jusqu'à la Réforme* (Paris. Larose et Forcel; 2 vol.). M. Stouff a donné un bon exemple en choisissant comme sujet de thèse de doctorat l'un des sujets encore les plus obscurs de l'histoire ecclésiastique du moyen âge, savoir les rapports des évêques en tant que princes temporels avec leurs sujets. La condition indispensable pour mener à bien une pareille étude est de localiser ses recherches, car c'est en pareille matière surtout que la diversité est la règle. Autant d'évêchés autant de pratiques et d'usages différents. L'histoire proprement religieuse des évêques de Bâle a été racontée avec les plus grands détails par M. L. Vautrey; mais l'histoire temporelle de ces mêmes évêques restait encore à élucider. M. Stouff a fouillé les archives et les bibliothèques de la Suisse; un volume entier de pièces justificatives témoigne du succès de ses recherches. L'évêché de Bâle offrait l'avantage de ne pas comprendre un grand nombre de régimes municipaux à étudier; il ne comprenait que les deux communes de Bâle et de Bienne. Le premier volume a donc pour objet, d'abord, la description des éléments du pouvoir temporel de l'évêque, ensuite le développement du régime municipal qui va en s'élargissant graduellement et qui empiète de plus en plus sur le pouvoir législatif et judiciaire de l'évêque, jusqu'à ce qu'à la Réformation le pouvoir spirituel lui-même soit supprimé. Les historiens ecclésiastiques, en général peu familiers avec ce côté tout terrestre du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, tireront grand profit de la lecture de cette thèse, alors même que toutes les théories de l'auteur

Digitized by Google

sur le premier développement du régime municipal ne puissent pas être acceptées comme des vérités acquises.

— 9° *Boulay de la Meurthe. Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en* 1800 *et* 1801 (Paris. Leroux). Les négociations qui ont abouti, dans le Concordat, au règlement bientôt séculaire des rapports entre le pouvoir temporel et l'Église catholique en France, sont moins éloignées de nous que les luttes du temporel et du spirituel au moyen âge. Il n'en est pas moins précieux d'avoir à sa disposition un recueil où toutes les pièces relatives à ces négociations soient réunies et reproduites par un homme compétent, qui se borne à avoir des idées personnelles contestables dans l'introduction de son livre, mais qui se montre un guide sûr et réservé dans l'annotation de ses documents. Au moment où les graves problèmes réglés par le Concordat se dressent de nouveau devant le peuple français, il importe de signaler à tous ceux qui veulent étudier par eux-mêmes la question des rapports de l'Église et de l'État, une publication où ils trouveront tous les éléments d'une bonne enquête historique.

— 10° Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu plusieurs ouvrages très intéressants, auxquels la Revue consacrera bientôt des articles spéciaux, mais que nous ne pouvons pas nous dispenser de signaler et de recommander dès maintenant à nos lecteurs. M. *James Darmesteter* a fait paraître, chez Calmann Lévy, *Les prophètes d'Israël* (7 fr. 50), la réimpression d'une série d'études écrites au cours des onze dernières années, précédée d'une préface extrêmement remarquable où l'auteur expose ses idées sur la solution de la crise religieuse moderne.

Un autre de nos collaborateurs, M. *Pierre Paris*, a publié sur *Élatée, la ville, le temple d'Athéna Cranaia* (Paris. Thorin) une monographie excellente, qui lui a valu en Sorbonne le doctorat ès lettres et qui est une contribution des plus utiles à la grande œuvre de la reconstitution des cultes locaux de la Grèce, condition indispensable pour le développement de nos connaissances sur les religions grecques.

Ce sont également deux thèses de doctorat de la Faculté des lettres de Paris, ces deux livres tout récents qui font le plus grand honneur à leurs auteurs et dont tous les historiens de l'histoire religieuse des temps modernes tireront profit : *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1515 à 1563), par M. *Ferdinand Buisson* (Paris. Hachette; 2 vol. ; 20 fr.) et *Bossuet, historien du protestantisme*, par M. *Alfred Rébelliau* (Paris. Hachette). Écrits par des auteurs d'opinions bien différentes, ces deux ouvrages sont vraiment des études historiques où la conscience de l'historien se montre aussi scrupuleuse que la liberté d'appréciation y demeure entière. Portant sur des sujets très spéciaux, ces deux études ont néanmoins une portée générale des plus intéressantes. M. Buisson a voulu tracer les origines du protestantisme libéral français. M. Rebelliau a voulu montrer l'évolution de la controverse entre protestants et catholiques au XVIII^e siècle.

Digitized by Google

Nous nous promettons d'y revenir avec toute l'attention que méritent ces savants et consciencieux travaux.

Nouvelles diverses. — 1° *Conférences de M. Paul Regnaud.* M. Paul Regnaud a inauguré le 23 janvier, à la Faculté des lettres de Lyon, une série de conférences hebdomadaires consacrées à la religion indo-européenne et à ses principaux développements ethniques. Voici le programme de ces leçons : 1° Essai de restitution de la religion indo-européenne d'après le Rig-Véda : le sacrifice. — 2° Les divinités du sacrifice. Agni et Soma. L'idée de Dieu dans la religion indo-européenne. — 3° Exposé critique des systèmes de mythologie naturaliste, météorologique ou solaire. — 4° Les idées morales dans la religion indo-européenne. L'origine purement métaphorique des conceptions du ciel et de l'enfer. — 5° Transformation des formules métaphoriques du sacrifice en légendes mythiques. Les aventures des dieux et des héros de la fable. — 6° Évolution religieuse du sacrifice : le brâhmanisme hindou ; l'orphisme et les mystères d'Éleusis ; les oracles, les cultes locaux en Syrie. — 7° Développement littéraire des formules du sacrifice. Les poèmes épiques et le drame mythologique dans l'Inde et la Grèce. — 8° La philosophie dans ses rapports avec la religion indo-européenne. Le panthéisme impliqué dans le sacrifice. Origine des formules cosmogoniques. L'ascétisme et le Védânta dans l'Inde. Les orphiques, les pythagoriciens, les Éléates, etc. en Grèce.

— 2° *Musée Guimet.* On vient d'installer dans une vitrine du Musée Guimet une collection de miniatures chinoises très finement peintes sur des feuilles du figuier sacré qui servait à abriter le Bouddha durant ses méditations. Ces peintures, qui peuvent remonter au dix-huitième siècle, représentent vingt lohans (propagateurs de la doctrine). Elles ont été données au Musée par M. Rubens Duval, avec un lot fort complet d'autres peintures chinoises, le tout ayant appartenu au célèbre voyageur Klaproth, qui a annoté chaque pièce de ses savantes observations.

— 3° *L'enseignement biblique.* A côté de la *Revue biblique* fondée par les P.P. Dominicains de Terre Sainte et que nous avons annoncée dans notre précédente chronique, M. l'abbé *Loisy*, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, publiera désormais une revue, intitulée l'*Enseignement biblique*, consacrée à l'étude de la Bible et à des commentaires critiques, historiques et doctrinaux des livres qui la composent. M. l'abbé *Loisy* est déjà connu par les deux volumes qu'il a publiés en 1890 et 1891 sur l'*Histoire du Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament*, le premier chez Letouzey, le second chez Maisonneuve. La nouvelle revue semble devoir être surtout la reproduction du cours qu'il professe à l'Institut catholique.

— 4° *Congrès des traditions populaires.* Le compte rendu des séances du premier Congrès international des Traditions populaires, qui s'est tenu à Paris le 29 juillet 1889 et les jours suivants, s'est fait attendre. C'est une fâcheuse habitude qui tend à devenir la règle de tous les Congrès. Il vient de paraître à la

Digitized by Google

Bibliothèque des « Annales Économiques » (4, rue Antoine-Dubois). Nous y remarquons, après le discours d'ouverture de M. *Ch. Ploix*, un mémoire du même M. *Ploix* sur l'interprétation des contes mythiques chez les Ariens, à l'appui de sa théorie sur l'origine lumineuse des mythes et des contes; — une communication de M. *Carnoy* sur le Folklore esthonien et spécialement sur Jakob Hurt; — des notices de M. *Kaarle Krohn* sur la littérature orale en Finlande dans les dix dernières années; — de M. *Certeux* sur les Musées de traditions populaires; — un mémoire de M. *Dragomanov* sur les origines bouddhistes et les divers cycles du « Dit de l'empereur Constant »; — une étude très intéressante de M. *Ch. Leland* sur les rapports des Tziganes de l'Europe avec les traditions populaires; — une communication de M. *Kaarle Krohn*, sur la méthode de son père, M. Jules Krohn, bien connu par ses études sur le Kalevala; — un mémoire, érudit, mais hautement fantaisiste, de M. *de Zmigrodzki* sur l'histoire du svastika; — une étude de M. *Jean Fleury* sur le Folklore russe; — un travail de M. *Henri Cordier* sur les Cynocéphales et deux études de M. *Paul Sébillot* sur la littérature orale en France et de M. *Emmanuel Cosquin* sur l'Origine (indienne) des contes populaires européens et les théories de M. Lang, où l'auteur reprend la thèse qu'il a déjà soutenue avec talent dans ses « Contes populaires de Lorraine », etc.

La lecture de ce compte rendu vous fait passer quelques heures très agréables et témoigne, somme toute, d'un travail considérable de la part des rapporteurs. On ne laisse pas cependant d'éprouver l'impression que provoque le plus souvent aussi la lecture des recueils périodiques consacrés au folklore : c'est que, jusqu'à présent, les folkloristes ont la fâcheuse habitude de toucher à tout et de rarement approfondir leurs recherches. Il serait plus utile à la science de se concentrer sur deux ou trois enquêtes et de faire l'étude critique et historique des documents recueillis que d'accumuler des quantités énormes de faits ou de récits, de valeur extrêmement inégale et ressortissant aux ordres les plus divers d'idées ou de coutumes. C'est la méthode de travail qui laisse encore à désirer.

— 5° *P. Sébillot. Légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne.* M. Paul Sébillot, l'infatigable secrétaire général de la Société des traditions populaires, a publié dans la « Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou » et, en tirage à part à Vannes (impr. Lafolye), une série de légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne, qui complètent celles qu'il a publiées dans la « Revue de l'Histoire des Religions » en 1885.

— 6° Aux publications dédiées à M. *Joseph Derenbourg*, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire et que nous avons énumérées dans notre précédente Chronique, il faut joindre un travail en hébreu de M. *A. Harkavy, Leben und Werke des Saadjah Gaon* (Said al-Fajjumi, 892-942), *Rectors der Talmudischen Akademie in Sora*, qui forme la cinquième partie du recueil intitulé : « Studien und Mittheilungen aus der k. œffentlichen Bibliothek zu St-Petersburg ».

Nécrologie. — M. *Alfred Maury*, mort à Paris, le 12 février, à l'âge de

Digitized by Google

soixante-quinze ans, avait une variété de connaissances véritablement prodigieuse. Dans sa longue et laborieuse carrière il avait touché à presque tous les ordres de connaissances. Après avoir débuté par des études de mathématiques en vue d'entrer à l'École polytechnique, il se consacra plus spécialement à l'archéologie et à l'histoire et, soit comme sous-bibliothécaire à l'Institut, soit comme directeur des Archives nationales, soit enfin comme écrivain il témoigna d'une curiosité universelle. Cette universalité faisait l'intérêt de son enseignement et le charme de sa conversation. Parmi ses nombreux ouvrages il faut rappeler ici tout particulièrement le *Sommeil et les Rêves*, les *Croyances et légendes dans l'antiquité* et surtout son *Histoire des religions de la Grèce antique*, publiée en 3 volumes de 1857 à 1859. Ce fut en son temps une œuvre des plus remarquables, faisant suite aux travaux dont M. J.-D. Guigniaut, traducteur et annotateur de Creuzer, avait déjà enrichi notre science nationale. Bien que dépassé aujourd'hui, bien que souffrant d'une certaine prolixité et d'un certain encombrement des matériaux trop nombreux et insuffisamment classés, l'ouvrage de M. Alfred Maury sur la mythologie grecque est encore à cette heure un des plus riches répertoires de renseignements et de citations exactes, bien choisies. Otfried Müller, Welcker, Gerhard ont été lus et utilisés. La comparaison avec les autres mythologies est soignée et protégée contre le fantaisisme arbitraire par la conscience sévère de l'auteur.

Nous lui devons d'avoir compris que l'histoire religieuse de la Grèce n'est pas épuisée par la description des divinités et de leurs légendes telle qu'on peut la tirer des écrivains de l'âge classique. Il faut pénétrer au-dessous de cette brillante surface, interroger les plus anciens mythes, les traditions locales, les vieux sanctuaires, les sacerdoces héréditaires. M. Alfred Maury a donc sa place marquée, et de la manière la plus honorable, parmi ceux qui ont fait progresser l'histoire religieuse dans notre pays. Il nous a révélé bien des côtés jusqu'alors inaperçus de cette histoire et nous a initiés à la véritable méthode qui permet de la perfectionner indéfiniment.

ANGLETERRE

1° — *L'Ancien Testament et la Vie future*. M. Gladstone met à la défense de l'orthodoxie homérique et de l'orthodoxie biblique la même ardeur merveilleuse qu'il déploie dans la politique anglaise pour défendre les nobles revendications du parti libéral. Mais son exemple, mieux qu'aucun autre argument, prouve combien une vaste intelligence et une imagination richement douée sont impuissantes à faire revivre la réalité historique, sans le concours de la méthode critique et sans les connaissances spéciales qu'une étude prolongée peut seule fournir. Dans un très curieux article du « Nineteenth Century » (livr. d'octobre), intitulé *Ancient beliefs in a future state*, M. Gladstone cherche à établir que la foi à une vie future a existé chez les Israélites dès l'époque mosaïque, non pas

Digitized by Google

comme doctrine officielle dont ce peuple aurait eu mission de conserver le souvenir pour l'humanité, mais à l'état d'opinion privée, tandis que d'autres peuples auraient été chargés de conserver pour la postérité cette croyance à une vie future, notamment les Égyptiens et les Perses.

Les écrits de M. Gladstone jouissent d'une autorité immense en Angleterre. Il suffit que « the grand old man » ait exprimé les opinions susmentionnées pour que la cause soit entendue auprès de milliers de ses contemporains. C'est pourquoi M. le professeur Cheyne a pris la peine de réfuter l'article que nous venons de signaler dans la livraison de décembre de la même revue (*Beliefs in immortality*). M. Cheyne est un critique très libre d'esprit et en même temps très respectueux pour la Bible. Son livre récent sur les Psaumes est le brillant témoignage de son érudition et de sa méthode sévère. Il a donné une leçon de critique historique, respectueuse mais très franche, à son interlocuteur. M. Cheyne insiste beaucoup sur l'influence zoroastrienne dans la formation de la foi et de la littérature juives. Sur ce point il y aurait peut-être lieu à contestation avec lui à propos de quelques-unes de ses assertions. Mais où il est très fort, c'est lorsqu'il montre comment M. Gladstone se trompe lorsqu'il prend les croyances populaires au Sheôl comme adéquates à une croyance positive à une vie future. Il y a une différence énorme entre les superstitions populaires relatives au Sheôl et la foi en l'immortalité spirituelle. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le Sheôl soit la négation de la vie. C'en est une réduction, un affaiblissement extrême ; c'est l'ombre de la vie et non son épanouissement.

Les attaques comme celles de M. Gladstone ont le grand avantage de forcer des critiques comme M. Cheyne à préciser pour le public lettré les principes de la méthode critique, dont les fruits sont trop souvent renfermés dans des ouvrages trop techniques pour être lus en dehors d'un petit cercle de collègues.

— 2° M. *Driver*, professeur d'hébreu à Oxford, a publié récemment une *Introduction to the literature of the Old Testament* (Édimbourg. Clark) qui inaugure une collection dite « The international theological library », rédigée par des théologiens anglais et américains. Il est assez piquant de voir le titulaire actuel de la chaire occupée jadis à Oxford par Pusey, accepter dans ce livre toute la théorie de Kuenen et de Wellhausen sur l'histoire littéraire de l'Ancien Testament.

La suite de cette collection comprendra : une Théologie de l'Ancien Testament, par le professeur *Davidson*, d'Édimbourg ; une Introduction à la littérature du Nouveau Testament, par le professeur *Salmon* d'Aberdeen ; une Histoire contemporaine du Nouveau Testament, par le professeur *Brown*, de New-York ; une Histoire de la doctrine chrétienne, par le professeur *Fischer*, de Newhaven (États-Unis) ; une Apologétique par le professeur *Bruce*, de Glasgow ; une Histoire des Religions comparées, par le professeur *Fairbain*, d'Oxford ; une Symbolique, par le professeur *Schaff*, de New-York ; une Philosophie religieuse, par le professeur *Flint*, d'Édimbourg ; une Morale chrétienne, par le professeur

Digitized by Google

Newman Smith, de Newhaven (États-Unis); un tableau des Institutions chrétiennes, par le professeur *Allen*, de Cambridge (États-Unis) et une Histoire de l'Église des Apôtres, par le professeur *Giffert*, de Cincinnati.

— 3° Le XXXII° volume des *Sacred Books of the East* vient de paraître. Il contient la traduction, si longtemps attendue, des *Hymnes védiques*, accompagnée d'un commentaire, par M. *Max Müller*. En même temps l'infatigable maître d'Oxford a publié le troisième volume de ses Gifford Lectures sur *Anthropological religion*. Il prononce actuellement la quatrième série de ses conférences à l'Université de Glasgow. Elles ont pour objet ce que l'auteur appelle *Psychological religion*.

ALLEMAGNE

Handcommentar zum Neuen Testament. L'année 1891 a vu l'achèvement rapide du Commentaire en quatre volumes sur le Nouveau Testament entrepris par l'éditeur P. Siebeck (Mohr), de Fribourg-en-Brisgau. Cette publication est un nouveau service rendu par le vaillant éditeur à la cause des études théologiques. De même que la *Sammlung theologischer Lehrbücher* est le répertoire le plus complet et comme la revue encyclopédique de l'état actuel de la théologie scientifique, de même le *Handcommentar* est à cette heure le meilleur résumé des résultats acquis par l'interprétation scientifique du Nouveau Testament. Les hommes auxquels a été confiée la tâche de dresser en quelque sorte le bilan détaillé de l'exégèse rationnelle et indépendante à l'égard de la tradition ecclésiastique, sont presque tous des maîtres qui ont consacré toute leur vie à l'étude du Nouveau Testament et auxquels une longue pratique de l'enseignement universitaire a donné l'expérience de ce que comporte le commentaire cursif. Il ne dispense pas ceux qui veulent faire une étude approfondie d'un livre du Nouveau Testament, de recourir aux commentaires spéciaux et détaillés des meilleurs exégètes, mais il rendra les plus grands services à ceux qui veulent s'orienter rapidement, d'après des guides dignes de confiance, sur les diverses questions soulevées par chaque livre du recueil sacré et sur la signification précise de chaque passage.

Les deux volumes dus à M. *H. J. Holtzmann*, professeur à l'Université de Strasbourg, méritent tout particulièrement d'être remarqués. Il a pris pour sa part les Évangiles synoptiques, les Actes des apôtres (t. I) et les écrits johanniques (IV° Évangile, les Épîtres de Jean et l'Apocalypse, t. IV). Quiconque sait à quel point les questions critiques soulevées par ces écrits sont complexes et délicates, admirera la maîtrise avec laquelle M. Holtzmann se meut dans ce dédale, sans faire de tort à ceux qui ne partagent pas son avis et avec une connaissance parfaite de tous les aboutissants des sujets traités. Le commentaire sur le IV° Évangile me paraît l'emporter d'une façon toute spéciale sur les autres écrits analogues dont peut disposer l'étudiant.

Digitized by Google

Les Épîtres pauliniennes ont été partagées entre divers commentateurs. Les Épîtres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens sont traitées par le professeur *Schmiedel*, de Iéna ; celles aux Galates, aux Romains et aux Philippiens ont été confiées à un vétéran des études théologiques en Allemagne, le professeur *Lipsius*, également de Iéna. Toutes les autres épîtres du Nouveau Testament — sauf, bien entendu, les Épîtres johanniques — sont commentées par M. *von Soden*, de Berlin.

Autant nous apprécions la qualité du commentaire, autant il nous paraît regrettable que les auteurs et les éditeurs en aient rendu la lecture si pénible. Sans doute la lecture d'un ouvrage de cette nature ne saurait être une distraction et l'on aurait mauvaise grâce à réclamer des auteurs un style fleuri ou même simplement un récit suivi. Mais, du plus au moins, ils abusent tous, sous prétexte de concision, des phrases enchevêtrées et coupées par des parenthèses et des renvois. J'ai l'impression que, pour lire avec fruit ce commentaire, il faut ne plus être tout à fait novice dans l'étude du Nouveau Testament; autrement la lecture en devient un véritable casse-tête. Et bien loin de corriger cette obscurité qui provient d'une accumulation trop considérable de renseignements dans un espace restreint, l'éditeur semble s'être complu à la rendre encore plus pénible. Il a vraiment poussé trop loin l'amour des abréviations et l'horreur des alinéas. Le papier est donc bien cher en Allemagne, pour que l'on sacrifie les yeux de ses lecteurs à une économie de quelques rames. Dans une nouvelle édition qui ne saurait se faire attendre longtemps — elle est déjà un fait accompli pour le premier volume — nous voudrions que l'on se préoccupât surtout de mettre beaucoup de jour dans la disposition typographique et un peu aussi dans la rédaction.

— *Byzantinische Zeitschrift*. M. K. Krumbacher, dont nous louions dans une précédente Chronique l'Histoire de la littérature byzantine, entreprend chez Teubner, à Leipzig, la publication d'une *Byzantinische Zeitschrift*, consacrée aux études byzantines au sens le plus large. Les articles pourront être rédigés en allemand ou en français. Cette fois la théologie byzantine n'est pas exclue du programme, comme dans la « Geschichte der byzantinischen Literatur ». La nouvelle revue paraîtra par fascicules trimestriels et coûtera 25 fr. Les souscriptions sont reçues par M. Krumbacher, à Munich, Herzog-Maxstrasse, 4.

Nécrologie. — L'orientaliste de Gœttingue, *P. de Lagarde*, est mort dans cette ville à la fin de l'année 1891, à l'âge de soixante-quatre ans. Il occupait à Gœttingue la chaire de philologie sémitique dans laquelle il avait succédé à Ewald. Il a touché à beaucoup de sujets différents, à la fois avec passion et avec érudition, aussi bien dans les questions purement scientifiques où il ne supportait pas volontiers que l'on ne fût pas de son avis que dans les questions politiques contemporaines où il soutenait avec ardeur la cause conservatrice. Après avoir fait des études de théologie, il a publié de nombreux textes syriaques, notamment les *Didascalia apostolorum*, mais il s'occupait aussi d'études coptes, iraniennes

Digitized by Google

et arméniennes. Il a publié de nombreux textes orientaux de la Bible, par exemple les Targums des prophètes, les *Hagiographa chaldaica*, une traduction syriaque des apocryphes et une traduction arabe des évangiles. Il n'a pas pu achever son édition des Septante. Des volumes de Mélanges (*Mittheilungen*) contiennent des dissertations éparses dont quelques-unes ont une grande valeur.

BELGIQUE

Des méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions. Sous ce titre M. le comte *Goblet d'Alviella* a publié dans la « Revue de Belgique » et en tirage à part (chez Weissenbruch, à Bruxelles), l'introduction aux conférences qu'il a faites l'année dernière à Londres et à Oxford, sous le patronage du comité des Hibbert Lectures, et qui paraîtront au premier jour sous le titre : *Histoire de l'idée de Dieu.* La méthode préconisée par notre honorable collaborateur est résumée par lui-même en ces lignes : « Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, le folklore, l'ethnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie pour nous dire que, si nous voulons reconstituer les premières formes et les premiers développements de la religion, force est de nous adresser aux peuples non civilisés, en rapprochant leurs croyances des éléments similaires qui se constatent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là où ces trois espèces de sources nous fournissent des renseignements identiques — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses, — nous pouvons présumer avoir devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel peuple, à tel ou tel climat, mais des faits généraux, *humains*, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social et, par suite, communs aussi à nos ancêtres dans une certaine période de leur évolution.

« Cependant pour que la démonstration soit complète, il faut encore examiner si les idées et les institutions religieuses, même les plus élevées de notre âge, peuvent se rattacher sans solution de continuité, sans hypothèse d'une intervention extérieure, au développement naturel des croyances qui s'observent parmi les populations restées au niveau inférieur de la culture humaine. »

SUISSE

Paul Oltramare. Le pessimisme hindou (Genève. Stapelmohr). Dans cette petite brochure M. Paul Oltramare, professeur au Collège de Genève, s'est efforcé de traduire en un langage accessible aux profanes les principes du Védânta, en les comparant à la philosophie de Schopenhauer, le pessimisme bouddhique, en l'opposant à la morale chrétienne. M. Oltramare a fort bien su dégager

Digitized by Google

la différence fondamentale du bouddhisme qui enseigne la délivrance du mal par l'anéantissement de l'être, et du christianisme, qui enseigne le salut par la lutte contre le mal et par la foi en un avenir meilleur.

— MM. Schweizer et C°, de Bienne, mettent en souscription, au prix de 5 fr. 65 un ouvrage du Dr *P. Coullery*, de la Chaux-de-Fonds, intitulé : *Jésus le Christ et sa vie. Sa doctrine morale, politique, économique et sociale.* A en juger par le prospectus, c'est un ouvrage de théorie religieuse et sociale à propos du Christ et de l'histoire des églises chrétiennes, plutôt qu'une œuvre proprement historique.

BOHÊME

Cesky Lid. Sous ce titre paraît à Prague, depuis le 15 octobre 1891, une nouvelle Revue consacrée aux études d'anthropologie et de folklore. Elle a pour rédacteurs MM. L. Nuderle et Zirbt. Elle publie des articles de fond, des documents, de la musique, des illustrations, et est accompagnée d'une copieuse bibliographie. Les deux premiers numéros sont d'une rédaction très variée et fort intéressants. Les rédacteurs publient en outre, sous le titre *Bibliothèque du Cesky Lid*, une série de monographies. La première a pour objet le *Skritck* (esprit, jobelet, génie domestique) dans les anciennes traditions tchèques. (Reproduit de la « Revue critique »).

HOLLANDE

La dernière livraison du *Theologisch Tijdschrift* nous apprend que M. le professeur *Tiele*, à Leyde, a échangé le cours d'Histoire des religions — ou plus exactement Histoire de l'idée de Dieu — qu'il professait à l'Université, contre le cours de Philosophie de la religion, en vertu d'un accord avec son collègue, M. le professeur Gunning.

GRÈCE

M. *Politis*, professeur d'archéologie grecque, a publié la leçon d'ouverture de son cours : Λόγος εἰσιτήριος εἰς τὸ μάθημα τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιολογίας. L'archéologie, telle qu'il l'entend, doit être traitée comme une branche de la sociologie, à la fois par la méthode d'observation et par la méthode comparative. Le but qu'il se propose n'est pas seulement de reconstituer la vie grecque de l'antiquité, mais encore de montrer la part de cette antiquité grecque dans l'histoire générale de l'humanité. Précédemment M. Politis a enseigné la mythologie comparée.

Digitized by Google

ÉTATS-UNIS

L'*enseignement de l'histoire des religions* continue à se développer d'une façon réjouissante aux États-Unis. Nous lisons dans la *Nation*, du 7 janvier :

« A Boston et à Cambridge s'est formé, sous la direction du professeur Toy, un groupe pour l'étude des religions. A l'Université de Pennsylvanie une partie des conférences patronnées par l'Association universitaire sont consacrées à des sujets du même ordre. L'Université de la ville de New-York a une chaire de religions comparées et la section orientale de Brooklyn Institute se propose d'organiser pendant cet hiver une série de leçons sur les temples et les cultes de l'Orient. L'été dernier, à l'École de morale de Plymouth, des représentants de diverses croyances religieuses ont été invités à exposer leur systèmes. »

Après cet exposé rétrospectif l'auteur de la communication, M. *R. G.*, nous apprend qu'il s'est formé à Philadelphie un comité pour organiser des conférences annuelles, destinées à répandre sous une forme accessible au public instruit les résultats de l'étude scientifique des religions. Ces conférences, au nombre de six, seront faites successivement à Boston, New-York, Brooklyn, Philadelphie, Baltimore et Chicago. Déjà plusieurs savants qualifiés par leurs études spéciales ont promis leur concours. Après avoir été prononcées les leçons seront publiées en volumes. Nous avons donc affaire ici à une nouvelle édition de la tentative qui a si brillamment réussi en Angleterre, sous le nom de Hibbert Lectures, et qui a certainement contribué pour sa part à l'élargissement de la science théologique anglaise au cours des dernières années.

Nous saluons avec un vif plaisir ce nouveau triomphe des idées pour lesquelles notre Revue lutte depuis douze ans. Il y a quelque consolation à penser que tous les efforts de nos collaborateurs n'ont pas été en pure perte.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 11 décembre* 1891 : M. *Maspero* annonce la découverte de deux monuments chaldéens, peut-être les plus anciens connus actuellement, par M. *de Morgan*, au cours de sa mission en Perse. Grâce aux estampages pris par ce voyageur, au péril de sa vie, on a pu reconstituer les inscriptions cunéiformes dont ils sont ornés. L'une, relevée à Seripoul, rappelle les victoires remportées par Anoubanîni, roi du Louloubi. Elle accompagne un bas-relief où l'on voit de nombreux captifs amenés au roi par la déesse Istar. L'autre rappelle la restauration d'une image d'un roi inconnu par un gouverneur chaldéen.

M. *Delisle* présente de la part de M. Bruguier-Roure le *Cartulaire de l'œuvre des églises, maison, pont et hôpitaux du Saint-Esprit* (1265-1791).

— *Séance du* 18 *décembre* : M. *Aymonier* présente quelques observations sur la date de la fondation du Cambodge indien. Les auteurs chinois, cités par Francis Garnier, mentionnent vers l'an 420 ou 430 de notre ère, l'avènement d'un prince Kiao-Tchen-Iou, de la secte des Po-lo-men, c'est-à-dire des Brahmanes. Ce prince est considéré par eux comme l'introducteur des lois et des mœurs de l'Inde au Cambodge. M. Aymonier croit pouvoir identifier ce prince avec Çruta-Varman, le fondateur de la dynastie des Varman qui, du VI^e^ au XII^e^ siècle, a laissé de si nombreux souvenirs de son pouvoir dans les monuments et par des inscriptions. En effet, le fils de Kiao-Tchen-Iou est appelé par les auteurs chinois Tcheli-Tapa-Mo, ce qui paraît être la transcription chinoise du nom Çrestha-Varman, que le fils de Çruta-Varman porte dans les inscriptions cambodgiennes. Cette identification permettrait de fixer aux environs de l'an 425 la fondation du Cambodge indien.

— *Séance du* 23 *décembre* : M. *Schlumberger* présente la photographie d'une très curieuse plaque d'ivoire sculpté, contemporaine de l'empereur d'Orient, Léon VI, dont elle figure le couronnement (886) par la Sainte Vierge assistée de

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

l'archange Michel. Sur l'autre face, on voit le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Une longue inscription reproduit une prière pour implorer la bénédiction de Dieu sur le prince.

M. *Georges Bénédite* donne une étymologie du nom biblique *Reouben* (Rouben, chez les Septante; Roubélos, d'après Josèphe). Ce nom se retrouve sur une statuette égyptienne du Musée de Turin et parmi les rois du canon de Turin. Il signifie : « le soleil qui brille »; c'est un composé du nom du dieu Râ, comme il y en a beaucoup chez les Égyptiens, tels que Ramessès, Rathotès, Ratoisès, Rathurès, etc.

— *Séance du 29 décembre* : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit à la date du 27 décembre : « L'attention des savants et des artistes est vivement excitée ici par cette statue d'Apollon qu'on a récemment recomposée avec plusieurs morceaux retrouvés dans le Tibre. La tête en est bien conservée; elle est d'un large travail. Le bras gauche manque : le mouvement de l'épaule marque qu'il était dressé en avant. Le bras droit s'abaissait le long du corps. Malgré les mutilations et le ravage exercé pendant des siècles par les eaux, l'œuvre paraît remarquable. Est-ce, comme on l'a conjecturé, une réplique d'une statue ayant fait partie d'un groupe perdu de Phidias (voir Pausanias, X, 10)?

« Nul n'a donné encore une explication définitive de la belle statue trouvée dans la villa de Nèron à Subiaco, et maintenant exposée au Musée des Thermes. La *Gazette des Beaux-Arts* de 1891 en a donné une photographie avec un commentaire de M. Marcel Reymond.

« De nouvelles facilités et de nouvelles et abondantes sources sont offertes au travail scientifique par le Vatican. Léon XIII a fait don à la Bibliothèque vaticane de la bibliothèque Borghèse, comprenant en particulier trois cents manuscrits réunis par les papes d'Avignon et deux mille registres d'Urbain VIII et de Paul V. Une salle de consultation de trente mille volumes va être installée pour les travailleurs de la bibliothèque et des Archives. On s'occupe enfin des moyens d'ouvrir à l'étude les immenses archives de Saint-Jean *in Laterano*, avec leur triple série de bulles, de brefs et de suppliques.

« Le professeur Gamurrini a signalé une inscription étrusque sur lame de plomb trouvée récemment, et contenant, outre des noms propres, l'indication de certaines fonctions : le *dapifer*, le joueur de flûte, etc. Il pense que l'inscription se rapportait à un de ces banquets funéraires qui étaient habituels chez les Étrusques. »

— *Séance du 8 janvier* 1892 : M. *Alexandre Bertrand* prend place au fauteuil de la présidence. — M. *Champoiseau*, ministre plénipotentiaire et correspondant de l'Institut, communique une inscription de *Samothrace*, relevée par lui au cours de sa dernière mission et estampée par M. Letaille, élève de l'École des Hautes-Études. Elle donne les noms de pèlerins, qui étaient venus de l'île voisine d'Imbros se faire initier aux mystères de Samothrace, célébrés chaque année

Digitized by Google

au mois d'août. Elle devait appartenir à l'un des trois sanctuaires principaux dont les ruines ont été retrouvées. Elle nous apprend que dans les mystères de Samothrace, comme dans ceux d'Éleusis, il y avait deux degrés d'initiation. L'inscription est dédiée naturellement aux grands dieux de Samothrace, aux dieux Cabires.

Dans la même île, M. Champoiseau a retrouvé un marbre représentant une divinité domestique, destinée probablement à protéger une demeure particulière. Est-ce un Hermès ou n'est-ce pas plutôt un Cabire? On serait tenté de le croire à cause de la ressemblance avec le dieu cabire Axiochersos qui figure dans le groupe à triple face du Vatican, connu sous le nom de marbre de la duchesse de Chablais.

M. le comte de Lasteyrie présente l'ouvrage de M. *Corroyer, L'Architecture romane, l'Architure gothique.*

— *Séance du* 15 *janvier* : M. *Salomon Reinach* lit un mémoire sur l'*Art plastique en Gaule et le druidisme.* Il fait observer qu'après l'efflorescence de l'art en Gaule à l'époque du renne, nous trouvons une longue période, depuis l'ère des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête romaine, où les sculptures font presque entièrement défaut. Les passages de César et de Lucain qu'on a allégués pour prouver que les Gaulois représentaient leurs dieux en pierre et en bois doivent être interprétés autrement : il s'agit, dans le premier, de piliers en pierre, et, dans le second, de troncs d'arbre plus ou moins équarris. Comme l'industrie gauloise était fort avancée, on est obligé d'attribuer l'absence de statues en Gaule à une interdiction religieuse. Cette prohibition, que l'on retrouve chez les Romains, les Germains et les Perses, ne peut guère avoir été mise en vigueur que par une aristocratie religieuse. En Gaule, cette aristocratie est le collège des druides, à l'influence desquels M. Reinach attribue les monuments mégalithiques (dolmens, menhirs, etc.). Ces derniers ne sont pourtant pas celtiques ; c'est que le druidisme, dans l'Europe occidentale, est antérieur aux Celtes, qui ont accepté en partie la religion druidique comme les Grecs ont adopté les vieux cultes des Pélasges. L'aversion du druidisme pour les représentations des dieux n'est attestée par aucun texte formel, mais Plutarque dit que Numa, élève de Pythagore, défendit aux Romains d'élever des statues, et d'autres écrivains font de Pythagore l'élève des druides. Ce sont là des légendes qui, bien que sans autorité en elles-mêmes, attestent nettement l'affinité des doctrines. Ainsi le druidisme, comme le mosaïsme, a été hostile à l'anthropomorphisme, ce qui explique pourquoi les premières statues de dieux ne paraissent en Gaule qu'à l'époque de la domination romaine.

M. *de Lasteyrie* commence la lecture d'un mémoire ayant pour titre : *De l'origine des basiliques chrétiennes.* Il s'occupe d'abord des basiliques romaines. Dans la seconde partie de son travail il se propose d'examiner dans quelle mesure les basiliques chrétiennes en ont conservé la tradition.

Séance du 22 *janvier* : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome,

Digitized by Google

signale une « Epistola Cosmae Raymundi Cremonensis super allatis in Italiam rumoribus de Joanna puella pastorali », de 1432, mentionnée dans une anthologie italienne du xv^e^ siècle que MM. Novati et Lafaye ont étudiée dans la dernière livraison des « Mémoires d'archéologie et d'histoire ». Cette lettre, aujourd'hui perdue, devrait être recherchée dans les bibliothèques et archives.

M. *de Lasteyrie* achève la lecture de son mémoire sur l'*Origine des basiliques chrétiennes*. Il conteste qu'elles soient simplement une reproduction des basiliques païennes. Celles-ci n'avaient pas de type uniforme. Les chrétiens ne se sont pas bornés à reproduire un modèle unique, soit d'architecture publique, soit d'architecture privée. Le type des premières basiliques chrétiennes est plus complexe. Aux basiliques civiles elles ont dû emprunter leur forme oblongue, leurs colonnades intérieures, la forme de leurs toitures ; aux maisons romaines leur atrium ; aux exèdres et aux salles de réunion si communes chez les anciens, leur abside.

M. *de Morgan* rend compte de sa mission archéologique et linguistique dans le nord de la Perse, le Kurdistan et le Louristan et présente de nombreuses photographies de monuments achéménides et sassanides.

— *Séance du 27 janvier* : M. *Edmond Le Blant* communique à l'Académie des fragments de la préface du « Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au viii^e^ siècle » qui fait suite au recueil déjà publié par lui en 1865.

M. *Casati* expose les résultats des fouilles entreprises dans une nécropole étrusque, sur les bords du lac Trasimène, près de Castiglione del Lago. Une étroite voie sépulcrale sépare les tombeaux creusés dans le tuf et composés d'une ou deux chambres. Celles-ci contiennent des urnes funéraires avec de nombreuses inscriptions, au sujet desquelles M. Casati présente quelques hypothèses.

M. *Julien Havet* continue la lecture du mémoire de M. *Robiou* sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au iv^e^ siècle avant notre ère.

— *Séance du 5 février* : M. *Sophus Müller*, conservateur du Musée des antiquités du nord à Copenhague, soumet à l'Académie les photographies d'un très beau vase d'argent trouvé en 1891 dans une tourbière du Jutland. Ce vase est orné de reliefs celtiques tels que trompettes à tête de dragons, sangliers-enseignes, longs boucliers, etc. La frise sur le bord du vase représente quatre hommes et quatre femmes, les têtes ornées du torques. On remarque aussi au centre d'un des bas-reliefs un de ces personnages à attitude bouddhique qui ont été signalés déjà plusieurs fois en Gaule. Ce vase paraît être d'importation étrangère. On y voit des éléphants africains et des serpents à cornes de bélier (type celtique).

M. *Abel Lefranc* fait une communication au sujet de *Guillaume Postel*, le célèbre orientaliste qui fut interné en 1562 au prieuré de Saint-Martin-des-Champs en vertu de deux édits du Parlement, à cause de ses écrits et surtout

Digitized by Google

de son livre sur la venue d'un Messie féminin, intitulé : *Les merveilleuses victoires des femmes* (1553).

II. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade (suite ; voir notre Chronique). — *C. de Harlez.* Vajracchedikâ (Prajñâpâramitâ), traduite du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV.

III. Revue historique. — *Janvier-février* 1892 : *C. Jullian.* Ausone et son temps. II. La vie dans une ville gallo-romaine à la veille des invasions. — *J. Frederichs.* Michael Servet (compte rendu d'un livre de M. van der Linde).

IV. Revue des questions historiques. — *Janvier* 1892 : *E. Beurlier.* Le culte rendu aux souverains dans l'antiquité grecque et romaine. — *Lecoy de la Marche.* La croisade de Majorque en 1229. — *Noël Valois.* Louis Ier, duc d'Anjou, et le grand schisme d'Occident. — *E. de Beaufond.* L'épiscopat constitutionnel. — *Robiou* et *de Moor.* L'histoire primitive du peuple d'Israël. — *P. Batiffol.* La chronique de Taverna et les fausses décrétales de Catanzaro. — *H. Delehaye.* Le légat Pierre de Pavie, chanoine de Chartres. — *L. Couture.* Le Cursus ou rythme prosaïque dans la liturgie et la littérature de l'Église latine, du IIIe siècle à la Renaissance.

V. Bulletin critique. — 1er *janvier* 1892 : *Pierre Batiffol.* Le bréviaire romain et les fausses décrétales.

VI. Annales du Midi. — *Janvier* 1892 : *C. Douais.* Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fourquevaux.

VII. Mélusine. — *Janvier-février* 1892 : *A. Barth.* G. A. Wilken. — *Gaidoz* et *Doncieux.* L'étymologie populaire et le folklore (noms de saints). — *J. Tuchmann.* La fascination (diagnostique). — *H. Gaidoz.* Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Décembre* 1891 : *E. Müntz.* La légende de Trajan dans l'art de la Renaissance. — *L. Brueyre.* Le deuxième congrès des traditions populaires. — *G. Fouju.* Coutumes, croyances et traditions de Noël. — *D. Bourchenin.* Folklore du Béarn. — *P. Marchot.* Conte de sorcellerie (Luxembourg belge). — *R. Basset.* Les villes englouties (voir nº suiv.). — *P. S.* Superstitions et coutumes des mariniers. — *Ch. Hercouet.* Les funérailles d'un dauphin en Annam. = *Janvier* 1892 : *V. d'Indy* et *J. Tiersot.* Chansons populaires recueillies dans le Vivarais et le Vercors. — *L. Morin.* Firjoine, conte troyen. — *Morel-Retz.* Les cornes. — *Paul Sébillot.* Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne. — *R. Basset.* Les objets merveilleux. Les armes.

IX. Revue chrétienne. — *Janvier* 1892 : *A. Sabatier.* Le Nouveau Testament contient-il des dogmes ?

X. Vie chrétienne. — *Janvier* 1892 : *L. Horst.* Martin Bucer. — *Ch. Dardier.* Sirven.

Digitized by Google

XI. Academy. — 5 *décembre*: The Egypt exploration fund. — *A. H. Sayce.* How are the monuments of Egypt to be preserved? = 12 *décembre*: *Amelia B. Edwards.* Illahun, Kahun and Gurob (sur le dernier livre de M. Flinders Petrie). = 19 *décembre*: *F. Griffith.* The Westcar papyrus (sur les travaux de M. Erman). — *A. Sayce.* The Babylonian standard weight. = 26 *décembre*: *Ph. Wicksteed.* Abraham Kuenen. = 9 *janvier* 1892: *A. Sayce.* The new bilingual hittite inscription. — *R. Brown.* The milky way in Euphratean stellar mythology.

XII. Contemporary review. — *Décembre*: *G. Russell.* Archbishop Tait. — *Sutherland.* The religious opinions of Robert Browning. — *Cave.* Canon Driver on the Book of the Law.

XIII. Nineteenth century. — *Décembre*: *Cheyne.* Beliefs in immortality, a reply to Mr. Gladstone.

XIV. English historical review. — *Janvier* 1892: *J. Gilmore.* Babylonia under the Greeks and Parthians. — *Toulmin Smith.* English popular preaching in the fourteenth century.

XV. Expositor. — *Janvier*: *J. A. Beet.* The doctrine of the atonement in the New Testament. I. The synoptist gospels. — *Sanday.* The present position of the Johannean question. — *Ramsay.* Saint Paul's first journey in Asia Minor. — *G. Chadwick.* The miracles of Christ. — *W. Elmslie.* Gideon. — *J. Stalker.* The Book of Lamentations. — *Cheyne.* Kuenen.

XVI. Asiatic quarterly review. — *Janvier* (numéro spécial pour l'Asie centrale): Une suite d'articles sur le Pamir. — *Chotzner.* The humour of the Bible. — *M. Adler.* The health laws of the Bible and Jewish longevity. — *Reichhardt.* The Druses.

XVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 1: *E. Lempp.* Antonius von Padua (suite). — *R. Rocholl.* Der Platonismus der Renaissancezeit.

XVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft. — *XI.* 2: *Budde.* Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E. — *A. Müller.* Samech. — *Maschkowski.* Raschi's Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus. — *Preuschen.* Origenes ueber hebraeische Metrik.

XIX. Zeitschrift für deutsches Alterthum. — 1891. *N° 4*: *Much.* Die Sippe des Arminius. Jupiter Taranus. — *von Grienberger.* Germanische Götternamen auf rheinischen Inschriften. — *Duemmler.* Legenden vom h. Nikolaus. — *Schröder.* Heimat und Ueberlieferung der Vorauer Sündenklage. — *Levissohn.* Eine obersteirische Fassung des Volksliedes vom Tanhäuser.

XX. Archiv für slavische Philologie. — *XIV.* 2: *Brückner.* Mythologische Studien.

XXI. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV.* 1: *Veckenstedt.* Vorabend und Tag Sanct-Johannis des Täufers. — *Vernaleken.* Mythische Volksdischtungen.

Digitized by Google

— *Archut.* Sagen und Schwänke aus der Provinz Pommern. — *Nottrott.* Der Festkalender von Spickendorf.

XXII. Ausland. — 1891. *N°* 46 : *von Zittwitz.* Ein Beitrag zur polnischen Religions-und Culturgeschichte. = *N°* 49 : *Achelis.* Der Fetischismus als universelle Entwicklungsstufe des religiösen Bewustseins.

XXIII. Globus. — 1891. *II. N°* 20 : *Pleyte.* Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks (suite). — *Segel.* Jüdische Volksmärchen (suite). = N° 23 : *Post.* Ueber einige Hochzeitsbräuche.

XXIV. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VI.* 4 : *P. Gloatz.* Die Religion der Naturvölker. = *VII.* 1 : *Spinner.* Der Missionnar unter Kulturvölkern (voir n° suiv.). — *E. Faber.* Der Apostel Paulus in Europa. — *P. Meinhold.* Das Christenthum bei den Germanen. — *H. Ritter.* Japanisches. — *Nariaki Kozaki.* Christliches Denken in Japan.

XXV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Février* 1892 : Ein buddhistisches Kloster in China.

XXVI. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier* : *C. P. Tiele.* Eenige woorden ter inleiding van den nieuwen cursus over de wijsbegeerte van den godsdienst. — *D. Völter.* Zwei Briefe an die Philipper.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

M. Hœrnes. Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. — Vienne. Hartleben; 13 m. 50.

O. Bœthlingk. Max Müller als Mythendichter. — Leipzig. Voss; 1 m.

O. Snell. Hexenprocesse und Geistesstörung. — Munich. Lehmann; 4 m.

Fourrière. La Bible travestie par Homère. Iliade, I-III; 1er fasc. — Amiens. Rousseau-Leroy; in-12 de XXIV et 160 p.

G. de Molinari. Religion. — Paris. Guillaumin; in-18; 3 fr. 50.

Saint-Patrice. Plagiats bibliques. Brahmanisme de Moïse; Bouddhisme de Jésus. — Paris. Sauvaître; in-18 de X et 115 p.; 2 fr. 50.

J. A. Farrar. Paganism and Christianity. — Londres. Black; in-8 de 263 p.; 6 sh.

J. Lichtenstein. Judenthum und Christenthum. — Hambourg. Scheibenhuber; in-8 de VII et 97 p.; 1 m. 75.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. IV-VI. Münster. Aschendorff; in-8 :

H. von Wlislocki. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner (XIV-184 p.); 3. m.

W. Schneider. Die Religion der afrikanischen Naturvölker (XI-283 p.; 4 m. 50).

J. W. Reynolds. The natural history of immortality. — Londres. Longmans; in-8 de 406 p.; 7 sh. 6.

CHRISTIANISME

F. E. Hulme. The history, principles and practice of symbolism in Christian Art (Antiquarian library). — Londres. Sonnenschein; in-8 de 230 p.; 3 sh. 6.

G. M. Dreves. Analecta hymnica medii ævi, XI : Hymni inediti, 2e série. — Leipzig. Reisland; in-8 de 274 p.; 8 m.

F. X. Kraus. Die christlichen Inschriften der Rheinlande, t. II. 1 (du VIIIe au XIIIe siècle). — Fribourg. Mohr; in-4 de 160 p. avec pl.; 20 m.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, I. Die orthodoxe anatol. Kirche. — Fribourg. Mohr; in-8 de XXV et 555 p.; 12 m.

Digitized by Google

G. Berthelet. La elezione del papa. Storia e documenti. — Roma. Forzani; in-8 de VIII et 318 p.; 3 fr.

H. Jadart. Bibliographie des ouvrages concernant la vie et le culte de saint Remi, évêque de Reims, apôtre des Francs. — Reims. Michaud.

J. Woltjer. De wetenschap van den Logos (conférence). — Amsterdam. Wormser; in-8 de 91 p.; 70 cents.

A. Schaab. Pontius Pilatus. Ein Zeitbild. — Carlsruhe. Reiff; in-8 de III et 118 p.; 1 m. 20.

Th. Mandel. Die Vorgeschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — Berlin. Reuther; in-8 de VIII et 358 p.; 7 m. 50.

J. Vickers. The real Jesus; a review of his life, character and death from a Jewish standpoint. — Londres. Williams et Norgate; in-8 de 350 p.; 6 sh.

W. C. van Manen. Paulus, II : De brief aan de Romeinen. — Leyde. Brill.; in-8 de II et 308 p.; 3 fl. 25.

A. Clemen. Ueber den Gebrauch des Alten Testamentes im N. T. und speciell in den Reden Jesu. — Grimma. Gensel; in-4; 17 p.

H. B. Harris. The newly recovered apology of Aristides : its doctrine and ethics. — Londres. Hodder; in-8 de 104 p.; 2 sh. 6.

S. Brandt. Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius und des Buches « De mortibus persecutorum. » — Vienne. Tempsky (extr. des « Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wiss. »); in-8 de 138 p.; 2 m. 60.

A. Tougard. La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite. — Paris. Lecoffre; in-8 de 48 p.

S. Theodori Studitis parva catechesis; graecum textum e codicibus multis nunc primum critice descriptum uti et latinam P. J. Harduini S. J. interpretationem nondum vulgatam ed. *E. Auvray* et annotatione historica instruxit *A. Tougard.* — Paris. Lecoffre; in-4 de CXII et 672 p.; 25 fr.

C. Mirbt. Die Wahl Gregors VII. — Marbourg. Elwert; in-4 de 56 p.; 2 m.

J. F. von Schulte. Die Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani. — Giessen. Roth; in-8 de LXXIX et 496 p.

R. Röhricht. Studien zur Geschichte des fünften Kreuzzuges. — Innsbruck. Wagner; in-8 de VI et 139 p.; 3 m. 60.

A. Lechner. Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern. — Fribourg. Herder; in-8 de VIII et 287 p.; 6 m.

A. Hausrath. Arnold von Brescia. — Leipzig. Breitkopf; in-8 de IV et 184 p.; 3 m.

P. Kannengiesser. Der Reichstag zu Worms vom J. 1545. — Strasbourg. Heitz; in-8 de VII et 131 p.; 3 m.

— Zum Gedenktage des elsässischen Reformators Martin Butzer. — Ibidem; in-12 de 15 p.; 30 pf.

R. Reuss. Zum Gedächtnisse Martin Butzers, des Strasburger Reformators (conférence). — Strasbourg. Heitz; in-8 de 30 p.; 20 pf.

Digitized by Google

E. Stern. Martin Butzer. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Strassburger Reformation. — Strasbourg. Evang. Sonntagsblätter; in-8 de 87 p.; 50 pf.

J. Fredericks. De secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545). — Eligius Pruystinck en zijne aanhangers. — La Haye. Nijhoff; in-8 de 60 et 64 p.; 1 fl. 80.

H. E. Jacobs. A study in comparative symbolics. The Lutheran movement in England during the reigns of Henri VIII and Edward VI and its literary monuments. — Philadelphia. Frederick; in-8 de XVI et 376 p.

Martin Philippson. Histoire du règne de Marie Stuart. — Paris. Bouillon; in-8.

K. von Hase. Reformation und Gegenreformation (Kirchengeschichte, III. 1, éditée par G. Krüger). — Leipzig. Breitkopf; in-8 de VII et 438 p.; 7 m.

Ferdinand Buisson. Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). — Paris. Hachette; 2 voll. gr. in-8; 20 fr.

A. Rébelliau. Bossuet historien du protestantisme. — Paris. Hachette; in-8 de XIX et 602 p.

A. Le Roy. Le Gallicanisme au XVIII^e^ siècle. La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV. — Paris. Perrin; in-8 de XVIII et 794 p.

F. Puaux. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède. — Paris. Fischbacher; in-8 de X et 212 p.; 5 fr.

H. Dijkstra. Het Evangelie in onze Oostersche geschiedenis der protestantsche zending in het tegenwoordige Nederlandsch-Indië van de eerste vestiging tot op onzen tijd. I. — Leyde. Donner; in-8 de IV et 212 p.; 1 fl. 40.

Archief voor de geschiedenis der oud-Hollandsche zending. VI. De Molukken (1625-1638). — Utrecht. van Bentum; in-8 de VI et 431 p.; 3 fl.

J. Friedrich. Der Glaube Schillers. — Halle. Kaemmerer: in-8 de III et 99 p.; 2 m.

H. Gambier. Felix Bungener, sa vie, ses écrits, sa controverse (1814-1874). — Genève. Cherbuliez; in-8 de 240 p.

O. Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben, I (1822-1864). — Fribourg. Mohr; in-8 de VII et 456 p.; 10 m.

A. W. Eaton. The church of England in Nova Scotia and the tory clergy of the revolution. — New-York. Whittaker; in-12 de XIV et 320 p.; 1 d. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

James Darmesteter. Les prophètes d'Israël. — Paris. Calmann Lévy; in-8 de XX et 386 p.; 7 fr. 50.

Digitized by Google

M. Macdonald. Harmony of ancient history and chronology of the Egyptians and Jews. — Philadelphie. Lippincott; in-8 de 301 p.; 2 d.

H. Winckler. Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 1re livr. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de 48 p.; 2 m.

C. Macchi. Cronologia biblico-assira su i fatti dei due Tobia. — Rome. Befani; in-8 de 30 p.; 1 fr.

J. R. Harris. Some interesting Syrian and Palestinian inscriptions. — Cambridge. University Press; in-8; 4 sh.

D. Schlatter. Jason von Kyrene. — Munich. Beck; in-8 de III et 55 p.; 3 m.

W. Bacher. Die Agada der palästinensischen Amoräer, I : vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans (220-279). — Strasbourg; Trübner; in-8 de XVI et 587 p.; 10 m.

E. Weill. Der Commentar des Maimonides zum Tractat Berachoth. — Berlin. Mayer et Müller, in-8 de 33 et 38 p.; 2 m.

M. L. Bamberger. Kommentar des R. Jos. Nachmias zum Buche Esther. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 23 et 31 p.; 2 m.

S. *Funk.* Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates des persischen Weisen. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 66 p.

W. *Radloff.* Kudatku-Bilik, facsimile der Uigurischen Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien. — Saint-Pétersbourg. 2 voll. de XIII et 200, XCIII et 252 p. (transcription).

Traités mystiques d'Aboû Ali al-Hosain b. Abdallâh, 2e fasc. — Leyde. Brill; 5 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Dibbelt. Quaestiones Coae mythologae. — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

E. Bethe. Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen ueber die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreises. — Leipzig. Hirzel; 4 m.

M. Jeremias. Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's mit besonderer Berücksichtigung der keilschriftlichen Quellen. — Leipzig. Teubner; 1 m. 20.

F. Delitzsch et *P. Haupt.* Assyriologische Bibliothek. — Leipzig. Hinrichs; 40 m.

A. Dieterich. De hymnis Orphicis. — Marbourg. Elwert; 1 m. 20.

E. Curtius. Der Tempelgiebel von Olympia. — Berlin. Reimer; 2 m.

F. Cumont. Notes sur un temple mithriaque d'Ostie. - Gand. Clemm.

Pierre Paris. Élatée. La ville; le temple d'Athêna Cranaia. — Paris. Thorin; 1 vol. in-8 de XI et 318 p., ill.; 14 fr.

F. Jeremias. Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's. Geschichtliche Skizze mit besonderer Berücksichtigung der keilschriftlichen Quellen. — Leipzig. Teubner; in-8 de 48 p.; 1 m. 20.

Digitized by Google

RELIGIONS DE L'ASIE

E. N. Snyder. Der Commentar und die Textueberliefetung des Mahavamsa. — Berlin. Mayer et Müller; 1 m.

C. de Harlez. Textes taoistes, traduits des originaux chinois et commentés. — Paris. Leroux; 1 vol. in-4; 20 fr. (« Annales du Musée Guimet », t. XX).

M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda, 3e série. — Baltimore.

C. Koch. Buddha og den aeldre Buddhisme. — Copenhague. Schönberg; in-8 de 84 p.; 1 kr. 35.

Léon de Rosny. Le Taoïsme. — Paris. Leroux; in-8 de XXXVI et 179 p.

Ph.-E. Foucaux. Le Lalita-Vistara ou développement des jeux contenant l'histoire de Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, 2e partie. — Paris. Leroux (t. XIX des « Annales du Musée Guimet »); 1 vol. in-4°; 15 fr.

FOLK-LORE

H. von Wlislocki. Märchen und Sagen der Bukowiner und Siebenbürger Armenier. — Hambourg. Richter; 5 m.

Gaston Paris. Le Juif errant en Italie. — Paris. Bouillon; 1 fr. 25 (extrait du « Journal des Savants »).

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

L'HYPOTHÈSE DE M. HAVET

SUR LA

MODERNITÉ DES PROPHÈTES

E. HAVET, *La modernité des Prophètes* (Paris, Calmann Lévy, 1891, 264 p.).

Depuis la publication de la Bible française de M. Reuss, la critique des prophètes a fait un certain chemin. Le nombre des textes considérés comme très anciens ou tout au moins antérieurs à l'exil a sensiblement diminué. M. Renan, dans son *Histoire d'Israël*, n'a cependant pas suivi le courant. Il est conservateur en comparaison de la critique allemande contemporaine, dont M. Stade est l'un des représentants les plus brillants et les plus audacieux. C'est ainsi que Joël est descendu du IX^e^ siècle à l'époque perse et Zacharie (IX-XIV) même plus bas. Abdias, que M. Renan considère encore comme très ancien, est allé rejoindre Joël. Ce qui est même plus intéressant que ces voyages d'un bout de l'histoire d'Israël à l'autre, — et M. Renan ne cesse ici de prêcher la plus grande prudence, — c'est que la critique a cru constater dans Ésaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée, Habacuc, Zophonie toute une série d'interpolations de très basse époque, dont quelques-unes équivalent à un véritable remaniement du texte primitif[1]. M. Kuenen, sans être aussi conservateur que

1) Voir C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*. Freiburg im Brisgau 1891. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), p. 313.

Digitized by Google

MM. Reuss et Renan, n'en est pas moins fort sur ses gardes à cet égard [1].

M. E. Havet occupe une place à part dans la critique des prophètes. Son livre, intitulé *La modernité des prophètes* et publié après sa mort par les soins pieux de sa famille, est la réimpression d'une étude donnée d'abord à la *Revue des Deux-Mondes* (août 1889), dans laquelle il reprend et complète la démonstration d'une thèse qu'il avait soutenue dès 1877, dans le troisième volume des *Origines du Christianisme*, et dont l'insuccès n'a pas réussi à ébranler sa conviction. Son désir était d'appeler encore une fois l'attention du public sur ce sujet. « Je ne puis m'empêcher de croire, dit-il dans l'avant-propos, que mes conclusions finiront par être adoptées, et j'espère qu'on voudra bien reconnaître alors que je suis le premier, à ma connaissance du moins, qui les ai introduites, qui ai démenti une tradition fabuleuse et fait descendre les livres prophétiques à une époque où ils s'expliquent tout naturellement, tandis qu'ils demeurent inexplicables dans la haute antiquité où on les avait placés. » Cette époque n'est autre que le IIe et le Ier siècle avant notre ère. C'est par l'histoire de ces temps qu'il essaye de les expliquer.

Cette thèse étonnante, dont M. Vernes ne se rapproche que dans une certaine mesure et que M. Camille Bellangé paraît avoir été jusqu'à présent seul à adopter [2], mérite bien d'être encore une fois examinée de plus près. Les livres prophétiques forment, selon M. Havet, deux masses. La première et la plus considérable, comprenant Ésaïe I-XXXIX, Jérémie, Ézéchiel I-XXXVII, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc et Zophonie, appartient à la seconde moitié du IIe siècle. La seconde, dont font partie Aggée, Zacharie, Malachie, Ésaïe XL-LXVI, Ézéchiel XXXVIII-XLVIII et enfin Daniel, date de l'époque d'Hérode. En effet, les écrivains de cette catégorie étant, selon toute évidence, plus récents que ceux de la première, il a fallu les placer à une certaine distance du IIe siècle. Suivons

1) A. Kuenen, *De profetische boeken des ouden verbonds*. Leiden, 1889. P. Engels en zoon.

2) Avant-propos, p. IV.

Digitized by Google

pas à pas la démonstration de cette thèse. Ce sera le moyen le plus simple de nous rendre compte de la valeur des arguments et de la méthode de l'auteur.

Ésaïe ouvre la marche. Dès le 1er chapitre, M. Havet croit trouver des preuves certaines à l'appui de son système. Le prophète adresse à ses concitoyens un pressant appel à la repentance. Après avoir pris le ciel et la terre à témoins de la désobéissance du peuple, il fait un tableau émouvant de la misère présente. Le pays est ruiné, des étrangers le dévorent ; Sion reste seule comme une cabane dans le vignoble. « Si Jahveh Sebaot ne nous avait laissé un petit reste, nous serions comme Sodome, nous ressemblerions à Gomorrhe. » C'est le passage sur lequel M. Havet s'appuie. Il est évident qu'il n'y est pas fait allusion à la guerre des Chaldéens, qui finit par la destruction de Jérusalem. Jérusalem au contraire subsiste. Il semble même que le danger le plus pressant ait été déjà écarté, quand ce passage fut écrit (v. 9). Mais, dit M. Havet, jusqu'à la destruction de la ville et du royaume de Juda, on ne trouve dans l'histoire de Jérusalem rien de semblable à la désolation dépeinte par le prophète, par conséquent il faut descendre à l'époque syrienne, où Jérusalem a passé par de si longues et de si cruelles épreuves, sans disparaître complètement.

Ce raisonnement n'a rien de probant. Ésaïe a été contemporain de la guerre syro-éphraïmite de 734. La situation dut être grave à cette époque, puisque Jérusalem fut assiégée et qu'Aḥas implora le secours du roi d'Assyrie[1]. C'est à cette époque que M. Cornill place le passage en question[2]. On fera peut-être mieux de descendre avec M. Kuenen[3] quelques années plus bas, jusqu'à l'expédition de Sanhérib contre Ézéchias. A cette époque, la situation fut beaucoup plus grave et Jérusalem faillit succomber.

1) II *Rois* XVI ; cp. *Es.* VII.

2) *L. c.*, 134.

3) *L. c.*, 63. L'expédition de Sanhérib fut bien autrement dangereuse que la guerre de 734, et c'est pour ce motif que je me range à l'avis de Kuenen ; cependant je ne vois pas pourquoi Ésaïe n'aurait pas pu désigner par le terme de *sarim*, étrangers, l'armée ennemie composée de Syriens et d'Éphraïmites.

Digitized by Google

La désolation fut grande; il n'y a dans la description qu'en fait le prophète pas un seul trait exagéré; qu'on relise les inscriptions pour s'en convaincre [1].

Le premier motif invoqué est donc sans valeur. Le second ne vaut pas davantage. Après avoir gémi sur ces souffrances méritées, le prophète s'élève contre les péchés du peuple. Il fait ressortir le contraste entre les cérémonies brillantes du temple et la corruption partout répandue. La punition ne manquera pas. C'est purifiée par l'épreuve que Jérusalem redeviendra une ville sainte et fidèle. Ce n'était pas, dit M. Havet, au VI^e^ siècle, lorsque Jérusalem succombait sous l'invasion des barbares du dehors, le moment de déclamer contre les fautes du peuple et le tort de leurs gouvernants ou le luxe de leurs grandes dames. Mais jamais personne n'a prétendu qu'*Ésaïe* I et les chapitres suivants datent du VI^e^ siècle. L'argument de M. Havet porte à faux. Le plus grand danger une fois écarté (I, 9), soit qu'il s'agisse de la guerre syro-éphraïmite, soit de l'expédition de Sanhérib, le moment était-il mal choisi pour prêcher la repentance et la conversion aux grands comme aux petits afin de prévenir de nouveaux malheurs? Ou bien n'est-ce qu'au II^e^ siècle qu'il y eut lieu de s'élever contre la démoralisation marchant de pair avec l'observance extérieure, contre les péchés des chefs et du peuple? « Au II^e^ siècle, dit M. Havet, l'étranger avait pour complices ceux de Juda même, leurs nobles, leurs prêtres, infidèles à leur dieu, et tout pénétrés des mœurs des nations. » Mais ici le prophète ne reproche nulle part, soit aux chefs, soit à une fraction du peuple, de pactiser avec l'étranger. De plus, il englobe toute la nation, sans exception, dans une même condamnation. Un prophète des temps maccabéens n'aurait pas parlé ainsi. La nation révoltée contre les Syriens a la conscience d'être opprimée à cause de sa fidélité [2]. C'est de l'imagination pure que de voir dans la guerre, dont il est question ici, en même temps une révolution intérieure et le

1) II *Rois*, XVIII; v. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Giessen, 1883 (J. Ricker), p. 290 s.

2) Cp. *Ps.* XLIV, 18 s.

Digitized by Google

reflet de la lutte des *hasidîm* contre les méchants. Les impies seront détruits, la nation purifiée par l'épreuve; alors aussi auront disparu toutes les pratiques que l'Éternel condamne. Voilà tout ce que dit le prophète dans les derniers versets du chapitre. Si réellement il y saluait, en ayant l'air seulement de l'annoncer, comme le croit M. Havet, cette révolution accomplie, alors à quoi bon toute cette pressante exhortation à la repentance et à la conversion?

Le chapitre II, dit M. Havet, célèbre la victoire, toujours sous forme de prophétie. En d'autres termes, l'annonce de la grandeur à laquelle s'élèvent Juda et son dieu est en réalité la glorification poétique d'un état de choses non pas à venir, mais déjà existant, à une époque donnée, une prophétie *ex eventu*. M. Havet oublie totalement que les livres prophétiques contiennent, à côté de quelques rares prophéties *ex eventu* faciles à reconnaître, de nombreuses descriptions idéales de la restauration future. Il est tellement vrai que les perspectives brillantes du chapitre II, loin d'être le reflet d'une situation existant déjà, appartiennent uniquement à l'avenir, que le prophète reproche à ses contemporains leur idolâtrie et leur infidélité, cause des misères présentes (II, 6-8)! Nous voici bien loin de l'époque où le peuple de Jahveh a proclamé son indépendance et repoussé l'idolâtrie pour jamais. M. Havet est parti ici d'une fausse conception du prophétisme, qui ne cessera de l'induire en erreur dans tout le cours de son travail.

Nous recueillons en passant l'aveu qu'au chapitre V, 26 s. la description des envahisseurs conviendrait, sans doute, aussi aux Babyloniens de la fin du VII^e^ siècle, mais le chapitre II entraîne le reste. L'erreur de méthode saute aux yeux. Avec des écrits de la nature de ceux que nous étudions on ne peut pas procéder ainsi en bloc. Un morceau ne suffit pas pour emporter tout le reste[1].

Nous passons avec M. Havet au chapitre VII, qui donne lieu à

1) L'authenticité d'*És.*, II, 2-4 (5) est fortement mise en doute; mais même inauthentique, ce passage, quoique brillant, ne contient rien qui nous oblige à le mettre au II^e^ siècle.

Digitized by Google

une interprétation des plus étranges. Il contient le récit de deux entretiens d'Ésaïe avec le roi Aḥas pendant la guerre syro-éphraïmite. Dans le premier le prophète rassure Aḥas sur l'issue encore incertaine des événements. Resin, roi de Damas, et Pékaḥ, roi d'Israël, ne prévaudront pas contre lui. La confiance en Jahveh est la condition du salut (v. 1-9; le v. 8$_b$ est interpolé). « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance » (v. 9). Cette parole s'explique par les projets d'alliance avec l'Assyrie, qu'Aḥas nourrissait sans doute déjà et dont le prophète redoutait les conséquences. Dans le deuxième entretien le prophète engage le roi à demander un signe, évidemment comme confirmation de l'heureuse issue de la guerre, par la confiance en Jahveh seul. Aḥas s'y refuse. On a très bien vu le motif de ce refus : c'est que le parti du roi était déjà pris, l'alliance avec l'Assyrie en train d'être conclue. Là-dessus le prophète annonce que dans peu de temps le peuple, pris entre l'Assyrie et l'Égypte, apprendra à ses dépens et à l'école du malheur à renoncer au mal et à rechercher le bien, v. 10-25[1]. La grande préoccupation du prophète dans ce paragraphe est le sort réservé à Juda par la politique de l'alliance assyrienne[2]. Il voit en perspective des calamités telles qu'on n'en avait jamais connu depuis la séparation des dix tribus d'avec Juda (VII, 17).

Tout est bien en situation, le chapitre en question a subi quelques retouches. En outre, nous ne le possédons sans doute pas dans sa forme primitive, mais dans la rédaction d'un disciple du prophète[3]. Cependant c'est bien à la guerre syro-éphraïmite qu'il se rapporte et l'authenticité du fond est indiscutable.

M. Havet n'est pas de cet avis. Il s'arrête au v. 17. Il n'y a rien, mais absolument rien, dit-il, qui ressemble à cela dans l'histoire du VIII^e siècle ; mais on était déjà averti par les premiers chapitres

1) Voir sur ce chapitre, K. Budde, *Ueber das 7 Cap. des Buches Jesaja* (études archéologiques dédiées à M. le Dr C. Leemans, p. 121-126); Kuenen, *l. c.*, p. 42 s. Gloses à retrancher : v. 17, les mots *le roi d'Assyrie*; v. 20, *par le roi d'Assyrie*; v. 16, la réintroduction de Resin et de Pékah en contradiction flagrante avec tout le contexte; v. 22$_a$, une assez singulière méprise sur le sens du v. 22$_b$.

2) Cp. VIII, 7.

3) Kuenen, *l. c.*, 43.

Digitized by Google

du livre qu'on n'est plus au temps de Tiglat-Piléser. Donc M. Havet descend au IIe siècle. Mais c'est précisément le verset VII, 17 qui nous l'interdit formellement : Jahveh amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours comme il n'en est point venu depuis la séparation d'Éphraïm et de Juda; c'est-à-dire des calamités telles qu'on n'en a pas connu de pareilles depuis le schisme des dix tribus jusqu'à l'époque où l'auteur écrit. Il est clair qu'un prophète postérieur à la destruction de Jérusalem et à l'exil n'aurait pas pu s'exprimer ainsi. Pour lui le point de comparaison aurait été non pas le schisme des dix tribus, mais bien la catastrophe la plus terrible que Juda eût connue depuis les temps anciens jusqu'à son renouvellement en l'an 70, celle dans laquelle Jérusalem et le temple furent engloutis. On remarquera ici encore l'abus du fameux principe rationaliste, d'après lequel il est inadmissible que les prophètes aient prédit l'avenir. Car il faut soigneusement distinguer. On ne peut pas appliquer la même mesure aux tableaux prophétiques d'un avenir idéal ou aux prévisions fondées sur l'observation attentive des événements contemporains, et à l'annonce à grande distance de faits précis sans lien logique avec ces événements. Il est clair, par exemple, qu'Ésaïe n'a pas pu annoncer la fondation du temple de Léontopolis. Mais il est tout aussi évident que, mêlé aux événements contemporains, il a pu prévenir les conséquences fâcheuses de l'alliance assyrienne. Mais M. Havet met tout dans le même sac. En en usant comme lui, on pourra démontrer un jour que les études de M. Renan sur la guerre de 1870, dans lesquelles il prédit avec une telle assurance l'alliance russe comme conséquence de l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ont été écrites en 1891[1].

Nous arrivons à l'hypothèse des transpositions prophétiques, qui étaie la construction de M. Havet. Selon lui, le roi d'Assyrie n'est pas le roi d'Assyrie, mais le roi de Syrie, puisque nous sommes au IIe siècle; Resin et Pékaḥ ne sont pas Resin et Pékaḥ, mais représentent la Samarie et Damas; Aḥas n'est pas Aḥas — ce que M. Havet oublie d'ajouter, — mais représente la Judée du

1) E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, 1872.

Digitized by Google

IIe siècle. Cependant il ne peut dire avec certitude ce que Resin et Pékaḥ viennent faire dans cette histoire. S'appuyant sur *Antiq.* XII, 5, 5 et sur *És.*, VIII, 4, il conjecture qu'un peu avant l'invasion d'Antiochus Damas et Samarie venaient de se liguer contre Jérusalem, mais qu'elles tombèrent elles-mêmes sous la domination des Syriens qui les pillèrent — un petit chapitre d'histoire inédite pour remplacer l'histoire documentée de II *Rois*, XVI. En réalité, il n'y a pas un mot dans le passage en question qui autorise à admettre la transposition préconisée par M. Havet, pas un mot qui avertisse qu'il s'agit là d'un rébus.

Les deux premiers fragments du chapitre VIII, v. 1-4; 5-8, rentrent dans le même ordre de faits et d'idées. Il en est de même des v. 11-12. Le prophète voit en esprit les deux maisons d'Israël englobées dans une même catastrophe. Nous nous trouvons donc à une époque antérieure à la destruction du royaume du nord. Il est dit au v. VIII, 21, que le peuple, irrité par ses malheurs, maudit *son roi* et son Dieu. M. Havet n'a pas tenu compte non plus de ce détail.

J'avoue que, comme M. Stade, j'ai des doutes au sujet de VIII, 23-IX, 6[1]. Ce n'est pas tant l'objection de M. Stade qui m'arrête. Il est vrai qu'au commencement du chapitre VIII le châtiment est encore à venir; plus bas, dans le fragment qui nous occupe, il apparaît que, si on n'a pas porté à la lettre les dépouilles de Samarie devant le roi d'Assyrie (VIII, 4), selon l'attente du prophète, du moins une partie du pays a été perdue et Israël châtié. Pour concilier ces deux points de vue, d'après lesquels le châtiment appartient à l'avenir, au commencement du discours, puis, à la fin, au passé, il suffit d'admettre avec M. Kuenen que la rédaction en a été postérieure aux événements. Il est du reste évident que le chapitre VIII se compose d'une série de fragments

1) *G. d. V. J.*, I, p. 596, n. 2. « Der Schluss dieses Orakels, d. h. mindestens VIII, 23-IX, 6 ist, abgesehen von anderen Gründen, schon um desswillen für spätern Zusatz zu halten, weil er zu den Erwartungen von v. 4 nicht stimmt, und das Gericht über Israel, welches, VIII, 1 s. erst erwartet wird, als bereits erfolgt voraussetzt » Il est regrettable que M. Stade n'ait pas donné ces autres raisons, dont il parle. De la sorte, M. Kuenen, *l. c.*, 45, a beau jeu contre lui.

Digitized by Google

qui se rapportent aux mêmes événements, mais n'ont pas été prononcés en une fois, à la file.

Mais il y a autre chose. On connaît les conséquences de la guerre syro-éphraïmite. Juda se tira d'affaire grâce à l'alliance assyrienne, mais au prix de son indépendance. Aḥas devint vassal de Tiglat-Piléser. Resin de Damas périt et sa capitale fut prise par le roi d'Assyrie. Pékah ben Remaliahou d'Israël fut assassiné par Hoshéa, qui lui succéda avec l'assentiment de Tiglat-Piléser. Celui-ci avait tout au moins favorisé cette révolution de palais et mit à cette occasion, à moins qu'il ne s'en fût emparé déjà pendant la guerre, la main sur le territoire transjordanien et sur la région située au nord des montagnes d'Éphraïm (II *Rois*, xv, 29; cf. Schrader, *l. c.*, 255 s.), dont il transporta une partie des habitants en Assyrie. Maintenant, dit-on, Ésaïe prédit une restauration de cette malheureuse contrée (viii, 23-ix, 6).

Ici cependant tout est singulier. D'abord l'incomparable idéalisme du prophète qui, à peine la guerre terminée, annonce la restauration de la partie annexée du royaume rival, qui venait de mettre sa propre patrie à deux doigts de sa ruine et de la jeter dans la fatale alliance assyrienne; ensuite l'idée que cette revanche sera prise par un roi de Juda, qui donnera une prospérité sans fin au trône de David et à son royaume; le fait qu'il n'est pas tenu compte du tout du royaume du nord, qui, s'il avait été diminué par la dernière guerre, n'en avait pas moins encore des chances de durée en suivant une politique prudente et réservée vis-à-vis de l'Assyrie. M. Reuss dit qu'après avoir parlé de la restauration de quelques territoires, le prophète arrive insensiblement à généraliser ses prévisions; il n'est plus question de la Galilée spécialement[1]. Disons plutôt que la restauration de la Galilée est la conséquence d'un admirable essor, de qui? d'Éphraïm à qui appartenait les territoires perdus? — il n'est pas même nommé, — mais « du peuple », en terme général, et ce peuple ne peut être autre que celui « du fils, qui nous a été donné », du prince judéen victorieux. Du silence gardé sur le royaume d'Israël, du fait que

1) *Les Prophètes*, I, 240.

Digitized by Google

la restauration des territoires du nord et de l'est est l'œuvre d'un prince judéen, je conclus qu'à l'époque où ce passage, VIII, 23-IX, 6, a été écrit, Israël n'existait plus ; bien plus, l'idée d'une restauration commune d'Israël et de Juda, sous un même roi, telle qu'elle avait dû s'imposer dès après la catastrophe de 722 et se maintint fort longtemps, certainement jusqu'au retour de l'exil, était abandonnée ; les Juifs de Jérusalem étaient désormais les seuls représentants de la nation, et le terme général de « le peuple » ne pouvait donner lieu à aucun malentendu. Si l'on est sensible à ce raisonnement, on devra considérer comme *terminus a quo* la restauration. Mais jusqu'où faut-il descendre ? La singulière prédiction d'une glorification toute particulière de la Galilée et de la Transjordanie, la description d'une grande victoire remportée, certainement dans ces contrées, par un prince juif (IX,3-4), la forte accentuation de l'élément politique me font croire que le prophète, ou plutôt un continuateur, a eu en vue des faits précis. Remarquez que, dans ce texte même, il y a deux séries d'événements, l'une nettement déterminée et dont l'auteur est contemporain : le héros juif victorieux, la guerre heureuse, la délivrance de la Galilée et de la Transjordanie, l'essor de la nation ; l'autre, indéterminée, appartenant à l'avenir, l'agrandissement de la domination juive, qui ne devait évidemment pas se limiter à ces dernières conquêtes, et la prospérité sans fin du trône de David, son affermissement à jamais par le droit et la justice ; de là cette conclusion au futur : Voilà ce que fera la jalousie de Jahveh Sebaot. Partout ailleurs le prophète emploie le passé. La conséquence des victoires du jeune prince glorieux et aimé de Dieu sera l'affermissement à jamais du trône de David. Mais le peuple possède déjà son chef victorieux et la verge de l'oppresseur est brisée :

Mais plus de ténèbres pour qui était dans l'angoisse !
Comme le passé a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephtali, ainsi la suite les a glorifiées,
les bords du lac, la Transjordanie, le district des païens.
Le peuple qui marchait dans l'obscurité a vu une grande lumière,
et une lumière a brillé sur ceux qui demeuraient dans une terre de ténèbres.

Digitized by Google

Tu as multiplié le peuple, tu lui as donné une grande joie.

Ils se sont réjouis devant toi, comme on se réjouit dans la moisson, comme on crie de joie au partage du butin.

Car le joug sur son épaule et le bâton de l'oppresseur sur son dos, tu les as brisés comme au jour de Midian.

Car toute l'armure retentissante du guerrier, la casaque trempée dans le sang,

elle a été brûlée, dévorée par le feu.

Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné, sur l'épaule duquel repose l'empire, —

et l'on appelle son nom Conseiller prodige, Héros puissant, Père à jamais, Prince de paix —

Pour agrandir l'empire, pour donner une paix sans fin au trône de David et à son royaume, pour l'établir et le fonder sur le droit et la justice, dès maintenant et à jamais : c'est ce que fera la jalousie de Jahveh Sebaot.

Le prophète ayant en vue des événements précis en Galilée et en Pérée, force nous est de descendre jusqu'à l'époque de Judas et de Simon Macchabée. Le commentaire de notre texte se lit, dans ce cas, I *Macc.*, v, 9 s. Et nous nous trouvons ici, à notre grande surprise, d'accord avec M. Havet. Par malheur, M. Havet ne cesse de tout mêler et de conclure de la partie au tout, ce qui est absolument interdit quand il s'agit de textes aussi morcelés et retravaillés que ceux de nos livres prophétiques. Dès IX, 7, nous nous séparons absolument de lui.

Ce discours, IX, 7-X, 4, qui ne fournit à M. Havet aucun argument en faveur de sa thèse, et dans lequel il est de nouveau question de Resin, se rapporte comme les textes précédents à la guerre syro-éphraïmite. *Es.*, X, 5-XII est plus compliqué, non pour M. Havet, qui, prenant tout en bloc, néglige de faire l'analyse exacte de son texte. Notons en passant quelques traits qui ne s'accordent pas avec son hypothèse, et qui sont empruntés au discours contre les Assyriens (X, 5-34). Les versets 8-10 ont été écrits sous l'impression de la prise de Damas (733) et de Samarie (722); Jérusalem est menacée à cause de ses statues; Juda est appelé, v. 6, un peuple impie, une nation objet de la fureur divine. Les insurgés macchabéens avaient au contraire conscience de combattre pour leur Dieu et leur foi contre le maître étranger qui prétendait les faire changer de religion. Ce qui achève de ruiner

Digitized by Google

l'interprétation de M. Havet, c'est que les textes assyriens fournissent le meilleur commentaire de ce discours. Sous peine de n'être pas compris, un écrivain du IIe siècle, adoptant le système des transpositions imaginé par M. Havet, aurait fait transparaître de quelque manière les événements contemporains. Ici rien, ab-absolument rien qui puisse éclairer le lecteur et lui faire deviner le rébus, ou même soupçonner qu'il y en a un; au lieu de cela, des allusions directes à des événements qui ont eu lieu sous le roi d'Assyrie Sargon, dont le nom paraît une seule fois dans l'Ancien Testament, *És.*, xx, 1, mais avec lequel les inscriptions nous ont fait faire bonne connaissance[1]. Il eût fallu au IIe siècle un auteur fort lettré pour chercher les éléments de sa typologie dans les annales assyriennes, dont les contemporains de Simon Macchabée et de Jean Hyrcan eussent dû être bien instruits pour saisir immédiatement les allusions. Passe encore pour Hamat et et Arpad, qui figurent II *Rois*, xviii, 34, mais Kalno et Karkemish?

La fin du discours est très belle. Le prophète voit en esprit l'Assyrien qui marche sur Jérusalem. Déjà il agite la main vers la montagne de Sion... Voilà que le Seigneur Jahveh Sebaot ébranche la couronne de l'arbre d'un coup terrible; la haute futaie est abattue et les cimes élevées jetées à terre. Puis il rase avec le fer les broussailles de la forêt et ce Liban tombe sous la main du Tout-Puissant. Le prophète n'a pas l'idée que Jérusalem pourrait tomber entre les mains de l'Assyrien. Au moment décisif, Jahveh intervient. De là nous concluons non seulement que le discours en question, s'il est postérieur à la destruction de Samarie, est antérieur à celle de Jérusalem, antérieur à l'époque où Jérusalem elle-même pouvait être considérée comme irrémissiblement perdue, mais encore qu'il ne saurait dater du IIe siècle, ni faire allusion aux guerres syriennes, dans lesquelles Jérusalem, loin de rester indemne, a même vu se dresser sur l'autel de Jahveh l'idole abominable. Il nous importe peu ici de savoir si la perspective messianique, qui fait suite immédiatement à ce discours contre l'Assyrie, fait corps avec lui ou non. Il n'y a aucune néces-

1) *Es.* x, 8, cp. Schrader, *K. A. T.*, 384.

Digitized by Google

sité de l'enlever à Ésaïe lui-même. Les termes en sont tout à fait généraux. Elle est toute différente de VIII, 23-IX, 6 et de XI, 10-XII, 6.

On a reconnu déjà que ce dernier fragment est inauthentique [1]. Il a été écrit plus tard, soit peu avant, soit plutôt après le retour de l'exil (XI, 11 shenit; 14, le châtiment des voisins hostiles), pour compléter la prédiction précédente, où il n'est effectivement question ni de déportation, ni de retour. Je ne vois aucune nécessité de descendre à l'époque macchabéenne, où le prophète aurait trouvé bien autre chose à dire qu'à faire allusion à l'inimitié des Philistins, des Arabes, d'Édom et de Moab.

On sait depuis longtemps que les chapitres XIII-XIV, 23, où il est question de la prise et de la destruction de Babylone par les Mèdes, ne sont pas d'Ésaïe. Ce n'est pas sans une certaine ingénuité que M. Havet, constatant que M. Reuss est allé jusqu'à ôter ces versets de la place où on les lit dans le texte hébreu et à les renvoyer à un autre volume, continue en disant : « Mais si on prend une telle liberté avec un livre prophétique, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et si on le fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de quatre? » C'est ce qu'il fait, mais sans donner d'autre raison que celle-ci : « Nous étions tout à l'heure au IIe siècle; je crois que nous y sommes encore. » Il s'agirait, selon lui, de l'invasion des Parthes en Syrie et de la prise de Babylone par leur roi Mithridate.

Cependant la situation historique, que ce discours présuppose, ne correspond aucunement à celle du IIe siècle. Le peuple est dans l'exil; le retour dans la patrie est encore à venir (XIV, 1 s.); le prophète se le représente sous des couleurs infiniment plus brillantes qu'il ne fut en réalité. Les Mèdes sont nommés en toutes lettres (XIII, 17); il n'y a aucune raison pour les remplacer par les Parthes, transposition qui n'est indiquée par rien, ni le roi de Babylone par Démétrius II Nicator, dont les Juifs n'avaient du reste pas eu à souffrir. A cette époque, Babylone n'avait depuis longtemps

1) V. Kuenen, *l. c.*, 55-57; Cornill, *l. c.*, 138-139. Reuss, *Les Prophètes*, I, 197 s., et Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, III, 5 s. en maintiennent l'authenticité sans discussion.

Digitized by Google

plus pour les Juifs l'importance qu'elle possède dans ces chapitres, qui n'ont de sens que s'ils sont dirigés contre la capitale ennemie; on ne s'expliquerait pas autrement cette explosion d'une haine furibonde, passablement rétrospective. La disparition du roi de Babylone est en connexion avec la prise et la destruction de sa ville. Il succombe dans la lutte suprême avec ses guerriers. Un contemporain de Démétrius II, qui du reste fut très bien traité pendant sa captivité chez les Parthes, et qui fut assassiné à Tyr après avoir été vaincu plus tard par Alexandre Zebinas, son concurrent au trône de Syrie, s'il avait écrit, *Ès.* XIII-XIV, 23, dans le but de dépeindre par voie de transposition les événements contemporains, se serait d'avance condamné à n'être compris par personne. De plus, Babylone n'a jamais été détruite, comme le prophète l'annonce. Que devient alors le système des prophéties *ex eventu*, l'une des colonnes de l'argumentation de M. Havet?

M. Havet ne s'arrête pas aux prophéties suivantes entre divers peuples voisins des Juifs. Cependant XVII, 1-11, est très instructif. Les royaumes de Damas et d'Israël y sont nommés de concert et la ruine leur est annoncée à tous deux. Nous savons très bien à quelle époque se rapporte ce discours. Nous sommes au temps de la guerre syro-éphraïmite. Il n'y a pas le moindre motif de mettre en doute l'authenticité de ce fragment. M. Havet passe aussi sous silence *Ès.* XV-XVI. C'est qu'il n'a rien pu en faire; cependant la critique, à peu d'exceptions près, croit que cet oracle est antérieur à Ésaie, qui l'aurait repris en y ajoutant les versets XVI, 13-14 [1].

Les chapitres XVII, 12-XX s'occupent de l'Égypte. Il faut distinguer ici trois discours différents : XVII, 12-XVIII, XIX; enfin, le court chapitre XX. M. Havet s'intéresse surtout au second, dont les deux autres partagent le sort sans qu'il leur accorde grande attention. Et cependant il aurait dû prendre garde à ce petit discours du chapitre XX, dans lequel le prophète annonce l'humiliation de l'Égypte et du parti égyptien à Jérusalem en datant fort soigneusement ses paroles de l'année où le tartan, envoyé par Sargon,

1) Cp. Kuenen, *l. c.*, 72 s.; Cornill, *l. c.*, 139-140.

Digitized by Google

roi d'Assyrie, vint à Asdod, l'assiégea et la prit (711). A la suite de la défaite de son allié, le roi d'Éthiopie s'empressa de faire la paix et livra à Sargon le roi d'Asdod qui s'était réfugié auprès de lui. C'est à cette époque, et avant la soumission de l'Éthiopien, qu'Ésaïe, prévoyant le triomphe de Sargon, prononça cet oracle. Les événements marchèrent plus vite qu'il n'avait pensé. Il n'y a pas le moindre motif de croire que Sargon ici ne soit pas Sargon. L'auteur aurait pris soin d'avertir ses lecteurs d'une façon ou de l'autre. Du reste, je ne pense pas que quelqu'un ait pu avoir l'idée au IIe siècle de représenter le roi de Syrie précisément sous les traits de Sargon, dont le nom ne figure qu'en ce seul passage de l'Ancien Testament. M. A. S(abatier), rendant compte du livre de M. Havet dans le *Journal de Genève* (29 mars 1891), dit excellemment à propos de ce passage : « Il y a quarante ans, on ne connaissait aucun roi d'Assyrie du nom de Sargon. Ni Hérodote, ni Josèphe, ni personne n'en avait parlé, en sorte que les commentateurs, ou bien tenaient ce nom pour imaginaire, ou bien l'identifiaient avec Salmanassar et d'autres encore. Depuis lors, dans les fouilles de Khorsabad, on a découvert son palais, son portrait, sa bibliothèque et, de plus, une longue inscription où se trouvent mentionnées les expéditions de son règne. Ce règne dura dix-sept ans, de 721-704 avant Jésus-Christ. Et l'on a lu que dans la onzième année, c'est-à-dire en l'an 711-710, il assiégea précisément la ville d'Asdod et fit, comme le porte aussi l'oracle d'Ésaïe, une invasion terrible en Égypte [1]. Voilà une confirmation bien inattendue et bien singulière. Un siècle ou deux avant Jésus-Christ, personne ne savait rien de Sargon, pas plus que les savants modernes avant les fouilles de Khorsabad. Comment admettre que ce chapitre xx d'Ésaïe a été écrit au temps des Macchabées ? »

En plaçant de même XVII, 12-XVIII au IIe siècle, M. Havet n'en fait pas avancer l'interprétation. Les messagers de Koush rapportent à leur peuple une parole de Jahveh, qui annonce la destruction

1) Faits présentés un peu différemment par Schrader, *K. A. T.*, 392 s., mais sans que le raisonnement de M. S. en soit infirmé.

Digitized by Google

subite de la redoutable armée ennemie. Surpris par cet événement inattendu et stupéfaits, ils apporteront (et non pas *ils apportent*, comme traduit M. Havet) des offrandes à l'Éternel à la montagne de Sion. Je ne vois pas ce qu'on gagne à quitter l'époque de Sanhérib pour descendre au IIe siècle, où l'on cherche en vain à quel événement il pourrait être fait allusion.

C'est le chapitre XIX qui porte tout le poids du raisonnement de M. Havet. Quoi qu'il en soit, nous commencerons par ne pas oublier qu'aucun de ces discours détachés n'entraîne nécessairement les discours voisins dans son sort. C'est comme si l'on voulait prétendre que tous les psaumes datent de l'époque macchabéenne, puisque beaucoup, ou même la majorité de ces petits poëmes sont de cette époque. Nous nous souviendrons aussi que des versets isolés ne sauraient emporter tout le contexte, quand ce contexte, dans son ensemble ou dans certains détails, révèle une situation et une époque différentes. Il faut se garder soigneusement de toute généralisation hâtive.

L'Éternel s'avance contre l'Égypte; la guerre civile éclate, l'Égypte sera livrée à un roi cruel; tout le pays est dans la désolation; les gouvernants sont frappés d'un esprit de vertige et de folie (1-16). Cette première partie ne contient rien qui puisse servir à dater le morceau. Le roi cruel du v. 4 est, d'après *Jérémie*, XLIII, 10 et *Ézéchiel*, XXIX, 19, Nabuchodonozor. Comme cela n'est pas possible, Nabuchodonozor n'ayant jamais conquis l'Égypte, outre que là encore nous serions loin du temps d'Ésaïe, il faut descendre au IIe siècle, où nous trouverons l'Égypte d'abord en proie à des discussions intestines sous Ptolémée Épiphane, puis envahie par Antiochus Épiphane, qui ne lâche prise que sur l'injonction des Romains. Mais il ne fallait pas oublier que depuis 722 les Assyriens ne cessèrent de menacer l'Égypte. Ésar-Adon et Assurbanipal s'en emparèrent; Sargon et Sanhérib essayèrent de la soumettre; de plus, pendant tout le VIIIe siècle, les dynasties égyptiennes et indigènes se disputèrent le pays (cf. *És.*, XIX, 2); il ne suit pas nécessairement de XIX, 4 que l'Égypte fût réellement tombée entre les mains d'un roi étranger quand ce verset fut écrit; la conquête du pays peut n'avoir été que prévue

Digitized by Google

par le prophète, comme il peut y avoir fait allusion au moment où l'événement s'accomplissait. Il n'y a rien dans les quinze premiers versets du chapitre en question qui nous conduise nécessairement au IIe siècle, ou qui nous oblige à descendre plus bas qu'Ésaïe. De plus, le v. 19, où il est dit qu' « à cette époque il y aura un autel pour Jahveh au centre du pays d'Égypte et une masséba sur la frontière en son honneur », nous interdit formellement de dépasser l'époque de l'exil. Ce passage nous semble décisif[1]. M. Havet voit, il est vrai, dans cet autel une allusion au temple d'Onias, mais il faut remarquer que nous nous trouvons ici en pleine perspective idéale : l'autel est au centre du pays, la masséba sur la frontière. Le prophète continue en ces termes : Ce sera un signe et un témoignage pour Jahveh Sebaot dans le pays d'Égypte, quand ils imploreront l'Éternel contre leurs oppresseurs, pour qu'il leur envoie un sauveur, un vengeur qui les délivre. M. Havet traduit à tort : parce qu'ils ont crié à Jahveh à cause de leurs oppresseurs, et il leur envoie un sauveur, un messager qui les délivre. M. Havet voit ici une allusion à des faits du IIe siècle ; à tort, grâce à un changement de sujet : *parce qu'ils ont crié à Jahveh*, ne peut avoir pour sujet que les Égyptiens ; M. Havet introduit ici sans crier gare les Israélites, dont il n'est dit nulle part dans ce chapitre qu'ils sont opprimés. Le sauveur serait Antiochus Épiphane, qui, ayant battu Scopas, reprit Jérusalem aux Égyptiens. Cette interprétation manque de fondement dans le texte. Du reste, il est tout à fait invraisemblable qu'un Juif de l'époque de Simon Macchabée ou de Jonathan ait décerné à Antiochus Épiphane le titre de sauveur.

En réalité nous sommes encore en pleine perspective prophétique. C'est Jahveh qui a amené le malheur sur l'Égypte ; les Égyptiens le reconnaîtront et l'imploreront afin qu'il leur envoie un sauveur. L'idée, étrange au premier abord, que Juda sera la terreur de l'Égypte (v. 17) s'explique par cette autre idée que Jahveh, qui a frappé l'Égypte, est le dieu de Juda. Cela même nous montre que le prophète a pu avoir aussi la pensée que

1) Cp. Kuenen, *l. c.*, 71.

Digitized by Google

Juda, ayant un Dieu si puissant, sera recherché en alliance par ses deux puissants voisins, l'Égypte et l'Assyrie (v. 24-25). Ce nouveau développement venait de soi, du moment que le prophète s'élevait à l'idée de la conversion non seulement de l'Égypte mais encore de l'Assyrie. Et l'idée de la conversion de l'Assyrie était amenée à son tour par celle de la conversion de l'Égypte. On peut donc très bien défendre l'authenticité du chapitre dans son ensemble. Par contre, il faut sacrifier le v. 18. « En ce jour-là il y aura en Égypte cinq villes qui parleront la langue de Canaan et l'une d'elles s'appellera Ir-haḥeres (hébr. faulif : *Ir-haheres*), Heliopolis (Léontopolis?). Ce verset ne peut avoir été écrit qu'à une époque où il y avait de florissantes colonies juives dans plusieurs villes d'Égypte; la désignation de l'une d'elles par son nom montre que nous avons ici affaire à un *vaticinium ex eventu* provoqué sans doute par les v. 19 s., où il est question de la conversion de l'Égypte. Il ne sert de rien de lire avec M. Kuenen[1] Ir-hasedeq, ville de la justice, et d'y voir un nom symbolique (ch. 1, 26). Oui, s'il ne s'agissait que d'une seule ville, représentant tout le pays; mais il y en a cinq ici. Pourquoi l'une d'elles seulement porterait-elle un nom symbolique? Il est du reste évident qu'on ne saurait conclure de l'inauthenticité de ce verset à l'inauthenticité de tout le chapitre.

Voici cependant certains doutes que je ne voudrais pas taire, d'autant plus qu'ils répondent partiellement aux vues de M. Havet. Sans doute nous nous garderons de mettre *Es.* XIX, en entier à une époque récente; le v. 19 s'y oppose absolument; mais au v. 18 nous avons découvert une interpolation; il peut y en avoir d'autres, d'autant plus que la question des relations des Juifs avec l'Égypte avait repris toute son actualité à l'époque des Ptolémées et des Séleucides. Justement à partir du v. 16 il se trouve toute une série de petites phrases rattachées l'une à l'autre par la formule « en ce jour ». Il pourrait y avoir là une indication. J'ai essayé de montrer qu'un lien logique rattache l'idée de la conversion de l'Assyrie à celle de l'Égypte, et à celle de

1) *L. c.*, 71.

Digitized by Google

l'alliance de ces deux grandes puissances avec Juda. C'est pourtant un rêve bien audacieux que celui de ce petit Juda devenant leur pair et leur égal, que dis-je! leur imposant son Dieu (v. 23-25). On se rabat pour l'expliquer sur le grand idéalisme du prophète. Sans doute, il est possible qu'il l'ait emporté comme sur les ailes de l'aigle à des hauteurs inaccessibles au vulgaire. Cependant tout cela s'expliquerait mieux si cette perspective toute idéale, sans perdre aucunement son caractère, avait pour point de départ des faits positifs. On comprendrait mieux que le prophète, enthousiasmé et plein d'espérance, se soit laissé entraîner. Or, au VIII^e^ siècle, cette base manque; entre l'Assyrie et l'Égypte Israël est bien chétif; ses deux voisins redoutables ne lui ont pas donné lieu d'espérer qu'il serait en tiers avec eux; jamais peuple n'a été plus misérablement ballotté de l'un à l'autre, semblable à un roseau agité par le vent, finalement froissé et brisé; jamais politique n'a été plus indécise ni plus fatale que celle de ses rois. Il n'y a qu'une seule époque, si l'on admet que ces superbes envolées du prophète ont dû avoir quelque point de départ autre que la pure foi religieuse et politique, dans des faits précis, dans une situation donnée, que l'époque du principat de Jonathan[1], dont Alexandre et Démétrius se disputaient la faveur, avec lequel l'un et l'autre durent compter, qui joua un rôle important dans leurs démêlés successifs avec Ptolémée et sut habilement profiter des circonstances. A l'époque du mariage d'Alexandre avec la fille de Ptolémée, Jonathan fut réellement en tiers avec ces deux rois; à cette époque il semblait qu'un chemin fût frayé d'Égypte en Assyrie, et l'essor brillant du judaïsme de ces temps a pu être le point de départ d'espérances plus grandioses encore[2]. Il ne serait donc pas inadmissible qu'une ancienne prophétie ait été reprise et complétée plus tard. Les traces de ces retouches se retrouveraient non seulement au v. 18, mais encore aux v. 23-24, moins sûrement aux v. 16-17. L'antiquité du chapitre dans son ensemble me paraît certaine, je le répète, mais cette fois-ci je ne vou-

1) Havet, 51 s.
2) Cp. I *Macc.* x, 1 s., 51 s., 59 s.

Digitized by Google

drais pas nier absolument qu'il y eût une part de vérité dans la thèse de M. Havet. Cela dépend précisément de l'idée qu'on se fait de l'idéalisme du prophète. Si l'on ne croit pas qu'il nageât absolument dans le bleu, mais que ses espérances ont eu quelque point d'attache et de départ dans la réalité, on sera fatalement amené à la conclusion que la vieille prophétie du chapitre XIX a été retouchée sur l'impression des événements du principat de Jonathan.

M. Havet passe sans s'y arrêter sur *Es.* XXI. Les v. 11-17 sont très obscurs et ne nous intéressent pas autrement ici; mais le commencement du chapitre est d'une clarté parfaite. Comme aux chapitres XIII-XIV, il y est question de la prise de Babylone par les Mèdes et les Perses en toutes lettres. Rien n'indique qu'il faille ne pas le prendre au sens propre.

Le chapitre XXII par contre, surtout la deuxième partie, a beaucoup plus d'intérêt pour M. Havet. Le prophète y annonce la chute de Sebna et l'élévation d'Éliakim. Sebna représente le grand-prêtre Ménélas, Éliakim son successeur Alkimos. Cette thèse repose sur une étrange erreur d'exégèse. Pour que Sebna et Éliakim puissent servir de types pour Ménélas et Alkimos, il faudrait au moins qu'ils eussent rempli autrefois les mêmes fonctions. Or M. Havet qualifie Sebna de grand prêtre, et c'est en cette qualité qu'Éliakim lui succède. M. Havet oublie que Sebna est qualifié dans le texte de *ha-soken asher al ha-baït*, ce qui, n'en déplaise à saint Jérôme et à son professeur d'hébreu, n'a jamais de la vie signifié grand prêtre, mais préfet du palais. Sebna est appelé l'opprobre de la maison de son maître (v. 18), et son successeur Éliakim (v. 22) est chargé, non pas du service du temple, mais de la clef de la maison de David. Si, au v. 20, il est appelé par Jahveh parlant par la bouche du prophète, « mon serviteur », cela ne prouve nullement qu'il ait été grand prêtre ou même prêtre, c'est un simple témoignage de fidélité que la divinité lui décerne. Il ne sert de rien d'invoquer II *Rois*, XIX, 1-2; il est clair que le *ha-baït* du v. 1 n'est pas identique avec le *ha-baït* du v. 2. Voici la traduction exacte de ce passage : « En entendant ces paroles, le roi Ézéchias déchira ses habits, revêtit un cilice et se

Digitized by Google

rendit dans la maison de l'Éternel; et il envoya Éliakim, le préfet du palais, le scribe Sebna et les anciens des prêtres, revêtus de cilices, vers Ésaïe, fils d'Amos, le prophète ». II *Chron.*, XXXI, 13 ne prouve absolument rien. Il y est question d'un certain Asaria, *negid bet-haélohim*, désigné plus haut v. 10, sous le titre de *hakohen harosh le bet Zadok*, prêtre en chef de la maison de Sadok, tandis que dans *És.* XXII, 15, 22 il est question de l'intendant du palais royal. La transposition imaginée par M. Havet manque donc de base et constitue un exemple frappant des écarts d'imagination et d'exégèse auxquels l'esprit de système peut conduire. L'authenticité du fragment en question est hors de doute[1].

Nous arrivons maintenant à un morceau important, *És.* XXIV-XXVII, « qui est avec la fin du chapitre XIX, ce qui, dans le premier Ésaïe, donne l'impression la moins contestable d'un événement du IIe siècle. » M. Havet n'est pas le premier qui ait exprimé cet avis. Vitringa y a vu une prophétie relative à des événements du IIe siècle. Et Vatke, dans sa curieuse et importante *Théologie biblique*[2], exprime le même sentiment. Il est vrai que plus tard, dans son Introduction, il a fait remonter ces chapitres jusque vers le milieu du IVe siècle. La principale preuve sur laquelle s'appuie M. Havet est l'identification de la ville forte non nommée, XXV, 2, 3, 12; XXVI, 5; XXVII, 10-13, avec l'Acra, la citadelle syrienne de Jérusalem, qui tomba enfin entre les mains de Simon Macchabée. Cette interprétation se heurte contre des difficultés insurmontables. D'abord, dans le passage XXV, 12, il est question, non de l'Acra, mais d'une forteresse moabite; le pronom *tes* murailles ne peut se rapporter qu'à Moab dont l'écrasement est annoncé aux v. 10-11. C'est à la même forteresse qu'il est fait allusion dans les trois autres passages XXV, 2-3; XXVI, 5; XXVII, 10-13; cp. XXV, 12 et XXVI, 5. C'est à Moab que le prophète en veut tout particulièrement tout le long de ce discours. Ce n'est pas tout : cette forteresse ennemie est détruite à jamais et

1) Cp. pour l'interversion des fonctions d'Éliakim et de Sebna, II *Rois*, 19, Kuenen, *l. c.*, 67.

2) *Biblische Theologie*, I Theil, *Die Religion des Alten Testaments*, Berlin, 1835, p. 550, note 2.

Digitized by Google

ne sera pas rebâtie : XXV, 2, cp. v. 12, XXVI, 5. Or le premier livre des Macchabées ne sait rien d'une destruction de l'Acra après que Simon y fut entré. Le récit de Josèphe sur lequel M. Havet s'appuie est suspect et résulte d'une méprise [1]. L'unique raison alléguée par lui n'est donc pas solide du tout. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait absolument rien de vrai dans sa thèse. Il a au contraire, avec la plupart des critiques modernes, très bien vu que les chapitres XXIV-XXVII du livre d'Ésaïe ne sont pas authentiques et que, dans tous les cas, ils sont postérieurs à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Le caractère apocalyptique de ce singulier morceau, malheureusement si obscur parce que l'auteur procède par allusions à des événements que nous ne connaissons pas, et sa théologie (cp. surtout XXIV, 21-23; XXV, 6 s.; XXVI, 19; XXVI, 14) le rapprochent de Daniel. Quoique l'influence grecque ne se fasse pas sentir dans ces pages étranges et qu'il soit très douteux qu'on puisse y trouver une allusion aux conquêtes d'Alexandre le Grand [2], je préférerais descendre vers le IIe siècle, plutôt que de remonter vers le IVe ou le Ve. Mais ce n'est là qu'une simple appréciation, que je ne saurais appuyer de preuves certaines. On comprend que ce n'est pas un morceau aussi désespérément obscur qui eût dû former l'une des colonnes de l'hypothèse de M. Havet. On sera très frappé de comparer l'assurance avec laquelle il se sert de ces chapitres pour l'établir avec la réserve des auteurs les plus autorisés.

Au chapitre XXVIII, le prophète annonce la ruine d'Éphraïm. M. Havet, fidèle à son système de généralisation à outrance, et sans fournir la moindre preuve, le rapporte à la prise et à la destruction de Samarie par Jean Hyrcan. Il faut cependant remarquer que l'apostrophe violente du prophète : Hommes moqueurs, qui gouvernez le peuple de Jérusalem, etc. (v. 14 s.), est tout à fait incompréhensible dans un discours qui glorifierait le triomphe de Jean Hyrcan sur « l'éternelle rivale ». Nulle preuve non

1) Cp. Hertzog et Plitt, *Realencyclopaedie*, art. JERUSALEM, VI, 556 s.

2) Smend, *Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft*, 1890, 161 s. avec point d'interrogation; Cornill, *l. c.*, 142 s. est beaucoup plus affirmatif (chap. XXIV, 16 s.); Kuenen nie, avec raison, je crois, *l. c.*, p. 99.

Digitized by Google

plus pour faire descendre au IIe siècle le chapitre XXIX, Ariel, Ariel! Rien non plus dans les chapitres XXX-XXXI qui passent à la même époque par simple voie de généralisation. Les chapitres XXXII-XXXIII ne sont pas authentiques[1], mais M. Havet n'a pas fourni à l'appui de sa thèse la preuve qu'on était en droit d'attendre, et cependant ici M. Cornill se rapproche sensiblement du IIe siècle, puisque selon lui ces chapitres, ainsi que d'autres fragments secondaires, tels que *És.*, II, 2-4; IV, 5-6; XI, 10-XII, 6, ont été écrits vers 250.

M. Havet aurait eu beau jeu, s'il n'avait pas pris les chapitres XXXI-XXXV en bloc au lieu de s'attacher au chapitre XXXIII. Il aurait pu faire remarquer que l'eschatologie de ce chapitre se rapproche de celle du IIe siècle; que son auteur n'a pas écrit pour le simple plaisir de faire un exercice d'homélitique. mais qu'il avait en vue une situation politique précise; que cette situation est grave; le dévastateur fait son œuvre; le pays est dans le deuil et languit; Israël en est encore à espérer en Dieu, à attendre que le Seigneur se lève, que les nations se dispersent et que leur butin soit moissonné. Le temps de la sécurité viendra pour Sion; les pécheurs et les impies dans la ville trembleront; leur péché consiste à se laisser gagner par des présents corrupteurs, à participer au mal qu'ils voient faire, à être les complices de ceux qui ourdissent des complots sanglants. Le Livre des Psaumes est rempli de plaintes analogues. De plus, les commissaires étrangers pressurent le peuple; ce temps est un temps de terreur. Mais l'Éternel est le juge, le législateur, le roi : c'est lui qui sauvera Israël. Il va se lever, se redresser, montrer sa grandeur. Nous connaissons suffisamment cette situation par le psautier. La révolte n'a pas éclaté encore, mais elle couve sous la cendre. C'est Israël qui, par la bouche du prophète, gémit, prie, espère, en attendant que, poussé à bout, il perde patience, et, les armes à la main, se redresse contre l'oppresseur syrien. S'il y a des passages datant du IIe siècle dans le livre d'Ésaïe, il faudra mettre le chapitre XXXIII dans ce nombre.

1) Stade, *Zeitschrift f. altt. Wissenschaft*, IV, 256 s., 1890; Kuenen, *l. c.*, 83 s.; Cornill, *l. c.*, 144.

Digitized by Google

Je n'insiste pas sur le chapitre XXXIV. Si M. Cornill trouve que l'époque de ce morceau est facilement reconnaissable, c'est qu'il le rattache au chapitre XXXV [1], qui date évidemment de l'exil. En réalité, il n'y a pas de lien entre les deux pièces [2]. Mais alors je ferai remarquer que la date du chapitre XXXIV, une invective enragée contre Édom, devient incertaine, que le caractère apocalyptique du morceau se rapproche de celui du chapitre XXXIII, des chapitres XXIV-XXVII, et que Jean Hyrcan fit aux Édomites une guerre d'extermination.

Jérémie ne nous arrêtera pas bien longtemps. Le premier argument de M. Havet contre l'authenticité du livre qui porte son nom, toujours pris en bloc, est le silence des livres des *Rois*, où le prophète n'est nulle part nommé, malgré l'importance du rôle qu'il joue dans les affaires du pays. Cette preuve n'a pas de valeur. Nos livres des *Rois* ne sont que de très maigres extraits d'ouvrages beaucoup plus complets. Leur silence au sujet de Jérémie peut être l'effet d'un simple hasard ou provenir précisément de ce que les détails biographiques abondent dans le livre même du prophète. De tous les prophètes dont nous possédons des écrits, il n'y a qu'Ésaïe qui figure dans les *Rois*, ce qui n'a pas empêché M. Havet de mettre son livre en bloc au IIe siècle. Nous sommes très bien renseignés sur le compte de Jérémie par les nombreux détails que son livre contient, fragments biographiques qui ne sont pas de la main même du prophète, mais d'un rédacteur. Il est vrai que M. Havet déclare qu'ils sont aussi invraisemblables que dramatiques. Mais outre qu'il ne donne pas de preuves, ceci est affaire d'appréciation, et ici encore on a tort de prendre la chose en bloc.

Ensuite, dit M. Havet, il n'est jamais question de la destruction du royaume de Juda et de la ruine de la ville et du temple chez Jérémie, si ce n'est dans deux morceaux empruntés au livre des *Rois* et cousus à la prophétie, chapitres XXXIX et LII. Au contraire, Jahveh dit expressément, et il le répète plusieurs fois

1) Cornill, *l. c.*, 144.
2) Kuenen, *l. c.*, 91; Reuss, *Les Prophètes*, II, 179 s.

Digitized by Google

(IV, 75 s.), qu'il épargnera sa ville et ne la détruira pas. On se demande vraiment avec quels yeux M. Havet a lu Jérémie. Au chapitre IV, 27 s., le prophète annonce la ruine du pays et de Jérusalem. La seule réserve qu'il fasse, c'est que la dévastation ne sera pas complète. C'est la reproduction de cette idée très répandue chez les prophètes, que Jahveh laissera subsister un reste, le germe de la nouvelle nation purifiée par l'épreuve et restaurée par la grâce de Dieu. Mais de là à prétendre qu'il n'est pas question dans Jérémie de la ruine de la ville et du temple, il y a loin. C'est le contraire qui est vrai. Le livre de Jérémie est tout plein de ces lamentables événements. Tantôt ils sont en perspective, tantôt présupposés. On n'a pour les citations que l'embarras du choix. Voyez, par exemple, VI, 1 s.; VII; IX, 9 s.; X, 18 s.; XIII, 1 s.; XV, 4 s.; XVI, 1 s.; XVII, 3 s.; XIX, XXIV, XXIX-XXXII, XXXVI, 1 s., etc.

Ensuite M. Havet prétend que les perspectives d'avenir sont trop belles pour l'humble situation d'Israël au retour de l'exil, et ce retour trop éloigné de la catastrophe pour que le prophète ait pu peindre l'un et l'autre. Nous retrouvons ici cette fausse idée, que les écrits des prophètes ne contiennent que la description de faits arrivés, tandis qu'en réalité les perspectives idéales y tiennent une grande place. Les textes cités par M. Havet, III, 14 s.; XXX, 8 s., ne contiennent rien que l'idéalisme prophétique ne suffise à expliquer, ni l'espérance fréquemment exprimée par Jérémie de la réunion d'Israël et de Juda, ni l'idée de la conversion des païens (XVI, 19) qui ne se trouve, du reste, pas dans cet autre passage cité, XVII, 26. Jérémie n'a plus connu les misères de la restauration nationale et religieuse à l'époque du retour. Le récit symbolique du chapitre XXXII, 7 s. est si peu destiné à décrire la rapidité avec laquelle le malheur d'Israël est changé en bonheur et en gloire, — vingt-cinq ans après Antiochus Épiphane, Juda s'est trouvé pour la première fois indépendant et a compté parmi les peuples (vingt-cinq ans, c'est long du reste) — que le prophète dépose le contrat de la vente du champ d'Anatot dans un vase de terre pour qu'il se conserve longtemps! Le prophète annonce, au moment même de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, la restauration future; mais un

Digitized by Google

long temps se passera jusqu'à ce que cet acte de vente, soigneugneusement conservé, témoigne, la restauration une fois accomplie, de la fidélité de Jahveh et de la véracité de son prophète.

Nous pouvons nous dispenser d'examiner en détail les chapitres XLIII-XLVI contre l'Égypte, puisque l'argumentation de M. Havet est tout à fait contradictoire. Nébucadnézar, dit-il, représente Antiochus Épiphane ; le pharaon Hophra, Ptolémée Philométor; Nô, Alexandrie. Le grand argument de M. Havet, pour démontrer l'inauthenticité de ces chapitres, pris en bloc, comme toujours, consiste à dire que Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra. Mais si Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra, comment le prophète aurait-il pu s'en servir pour types d'Antiochus Épiphane et de Ptolémée Philométor? M. Havet, se contentant d'affirmer que la prophétie sur Édom (XLIX, 7 s.) se rapporte à la conquête de l'Idumée par Hyrcan, nous n'avons pas besoin de nous y arrêter davantage. Les chapitres LI-LII, sur la ruine de Babylone, il les entend, mais sans fournir de preuves, de l'invasion des Parthes au milieu du IIe siècle. Il est certain que ces chapitres ne sont pas de Jérémie. On l'a reconnu depuis longtemps [1], mais la question est de savoir jusqu'à quelle époque il faut descendre. MM. Budde, Kuenen, Cornill les placent vers l'an 400, ainsi après la conquête de Babylone par Cyrus en 548, et la deuxième prise de la ville par Darius Hystaspis. M. Budde, partant de l'authenticité des derniers versets du chapitre LI, relatifs à la mission confiée par Jérémie à Seraja, admet qu'un scribe du IVe siècle a voulu remplacer, en composant les chapitres L-LI, le texte jeté dans l'Euphrate de la condamnation de Babylone par le prophète, et dont il regrettait la perte, hypothèse ingénieuse qui a séduit M. Kuenen. Mais je crois que, abstraction faite de la question de l'authenticité, douteuse à mon avis, de LI, 59-64, l'objection de M. Tiele subsiste en plein, à savoir qu'en l'an 400, longtemps

1) Cp. surtout Budde, *Ueber die Capitel* 50 *und* 51 *des Buches Jeremia* (*Jahrb. f. deutsche Theologie*, 1878, p. 428 s., 529 s.). Il est curieux que dans la nomenclature des auteurs qui ont conclu à l'inauthenticité de *Jérémie* 50-51, M. Budde ait oublié Reuss, *Les Prophètes*, II, 180-183, 1876. V. Kuenen, Cornill, *ll. cc.*

Digitized by Google

après Jérémie, il ne serait venu à l'esprit de personne de fabriquer sous le nom de Jérémie une prophétie dont le grand tort serait de ne pas concorder avec la réalité historique. Car Babylone n'a pas été détruite, comme il est ici formellement annoncé ; les Mèdes ne l'ont pas ruinée ; le marteau-Cyrus (Kuenen) ne l'a pas mise en pièces. On ne nous fera pas croire qu'un écrivain postérieur, qui savait nécessairement à quoi s'en tenir sur le sort de Babylone, aurait eu la malencontreuse idée de mettre Jérémie en contradiction avec les faits. Le vrai Jérémie avait été plus prudent. Il avait dit carrément aux Juifs, au risque de passer pour un mauvais patriote, — tout comme un Alsacien qui aurait tenu un pareil langage au lendemain de l'annexion — que cela durerait longtemps. M. Kuenen sent bien toute la force de cet argument. Il essaye de fortifier la position de M. Budde, en disant que loin de se livrer à un simple essai de rhétorique maladroite, le but de l'auteur a été de raffermir chez ses contemporains, étonnés de la grandeur persistante de Babylone et ébranlés dans leur foi en la justice de Dieu, la conviction que la grande ville périrait. Dans quelle bouche plus autorisée que Jérémie pouvait-il mettre l'expression de cette conviction quand même ? L'existence de prophéties non accomplies contre Babylone (cp. *Es.*, XIII-XIV, 23 ; XXIV ; XL *passim*) n'était-elle pas une pierre d'achoppement ? Il fallait l'écarter en affirmant une fois de plus que la rétribution viendrait. Peut-être bien ; mais alors il fallait s'y prendre autrement et ne pas désigner comme les exécuteurs de la vengeance divine Cyrus et les Mèdes. Les rapports littéraires de *Jérémie*, L-LI, avec les autres écrits de même genre, demandent donc une autre explication que celle de M. Budde ; aussi bien M. Kuenen a-t-il raison de ne pas s'en prévaloir comme d'un argument décisif. Nous maintenons donc avec M. Reuss que ces chapitres datent au plus tard de 519, époque de la deuxième prise de Babylone par Darius, soit au plus tôt de 548, époque de la première conquête par Cyrus [1]. Dans tous les cas ils ne contiennent pas la

1) Je vois encore moins comment les conquêtes d'Alexandre auraient pu donner lieu à la composition de cet oracle, dans lequel il est question de la ruine de l'empire chaldéen par les Mèdes (v. Stade, *G. d. V. J.*, II, 208, Berlin, 1888).

Digitized by Google

moindre indication qui puisse nous faire descendre au IIe siècle, époque où Babylone n'avait plus aucune importance pour les Juifs.

Après cela, M. Havet met en ligne un certain nombre de passages qui se rapportent aux derniers rois de Juda, mais ne s'accordent pas avec l'histoire de ces rois, telle qu'elle est donnée dans les *Rois*. Tout d'abord la prophétie contre Jojakim (XXII, 13-19), dont Jérémie annonce qu'il aurait la sépulture d'un âne, traîné et jeté loin de Jérusalem (cp. XXXVI, 30), tandis que le livre des *Rois* raconte « qu'il se coucha avec ses pères » et que les *Chroniques*, dans le texte grec, ajoutent même (II *Chron.*, XXXVI, 8) qu'il fut enterré dans le jardin d'Ussa. Comme dans l'idée de M. Havet, nos textes prophétiques ne contiennent que des prophéties *ex eventu*, il ne saurait être question ici de Jojakim; « mais nous connaissons un personnage illustre qui est mort ainsi ignominieusement et qu'on a laissé sans sépulture : c'est Ménélas, dont j'ai rappelé la fin tragique à propos du chapitre XXII d'Ésaïe. On a donc là un nouvel exemple de ce que j'ai appelé les *transpositions des prophètes* ». Mais d'abord M. Havet néglige de tenir compte de ce fait que le prophète peut s'être trompé, que nous pouvons avoir ici un nouvel exemple de prophétie non accomplie, comme les oracles sur la destruction de Babylone, qui n'a pas été détruite. Puis, de deux choses l'une : ou bien il faut en croire Jérémie, et alors Jojakim, quoique mort dans son lit, selon les *Rois*, n'a pas eu de sépulture royale[1], fait qui aurait été passé sous silence dans ce livre; mais dans ce cas il n'y a pas de motif d'entendre Ménélas, quand le prophète dit Jojakim; ou bien Jojakim est mort dans son lit et a été royalement enterré, et alors il ne saurait servir de type pour Ménélas. De même, si ni XXI, 7, ni XXXII, 5, et XXXIV ne s'accordent avec l'histoire réelle de Sédécias, comment Sédécias pourrait-il représenter Alcime, et Tryphon par surcroît? Pour ne pas sortir du système, mentionnons encore l'hypothèse que Sallum (XXII, 11) pourrait désigner Jason (II *Macc.*, V, 9) et que, pour y faire en-

1) Kuenen, *l. c.* 199.

Digitized by Google

trer l'histoire des Samaritains, XLI, 5[1], M. Havet est obligé de supposer quelque fait analogue d'un Israélite, agent des Syriens, tué par des zélotes.

Passant à un autre ordre de faits, M. Havet prétend que l'histoire de la destruction du premier recueil des discours de Jérémie par le roi est une pure fiction. C'est ce qu'il faudrait pourtant démontrer. Quant à dire que l'esprit de la prophétie de Jérémie est tout à fait moderne ; que le peuple, qui est en scène, souffre pour son Dieu ; que les quatre premiers livres du Pentateuque, toujours pris en bloc, présentent une forme religieuse plus ancienne et que le *Deutéronome* est le plus moderne des cinq livres ; que les écrits prophétiques dont nous nous occupons ici présentent les traces d'une infiltration d'idées entre Grecs et Hébreux ; que le spiritualisme d'un Ésaïe et d'un Jérémie ne peuvent se placer qu'aux environs de l'ère chrétienne, c'est accumuler une série de propositions sur lesquelles il n'est pas même nécessaire d'entrer en discussion.

La fin du chapitre est carastéristique. « Je ne veux pas oublier de dire qu'il y a un endroit (LI, 3, *sic*) où Jahveh annonce qu'il va accomplir sur Babylone toutes les paroles qui sont dans le livre de Jérémie. On ne peut guère avouer plus franchement que ce livre est une fiction. » M. Havet a sans doute en vue LI, 60 s. Oui, ce passage démontre l'inauthenticité, de quoi? du livre de Jérémie dans son ensemble? Pas le moins du monde, mais comme il est dit dans le texte de « tous les discours ci-dessus écrits contre Babel, » c'est-à-dire des chapitres L-LI !

Passons à *Ézéchiel*, et aux arguments nouveaux ou anciens qui nous sont annoncés. Au chapitre XVI, 61, Ézéchiel, dit M. Havet, met en lumière la soumission des Samaritains à Juda, accomplie sous le principat de Jean Hyrcan. Cependant il suit de XVI, 53 qu'à l'époque où ce discours était écrit, Juda n'était pas encore restauré. Du reste, nous ne savons rien d'une restauration de la Samarie et d'Édom. Nous sommes en pleine perspective

1) Cp. Reuss, *Les Prophètes*, I, 545 ; Kuenen, *l. c.*, 213.

Digitized by Google

idéale ; il n'y a pas lieu de chercher ici le reflet de faits historiques. La mention de Daniel, XIV, 14; XXVIII, 3, ne prouve nullement que le livre de Daniel existât déjà à l'époque où ces chapitres d'Ézéchiel ont été écrits. Ézéchiel parle IV, 2; XXI, 27; XXVI, 9, de la machine de guerre appelée bélier, qui, au témoignagne de Diodore, ne fut inventée que sous Denys de Syracuse, en l'an 400 de notre ère. Cette affirmation de M. A. de Rochas d'Aiglun tendrait seulement à prouver qu'il n'a pas connu le texte d'Ézéchiel. Et du passage dans lequel Jahveh dit qu'il multipliera les hommes comme les troupeaux aux jours consacrés, comme les troupeaux de Jérusalem lors de ses fêtes, il ne suit nullement qu'à l'époque où il a été écrit les fêtes fussent réellement célébrées, ni que Jérusalem et le peuple existassent.

Dans les pages suivantes, l'embarras de M. Havet est visible. Il s'agit des prophéties sur la prise de Tyr, réservées jusqu'ici, *És.*, XXIII, *Éz.*, XXVI-XXVIII. Ésaïe, dit-il, montre Tyr emportée d'assaut et ruinée, et, au v. 13, Assour paraît être l'auteur de cette ruine. Assour désigne d'ordinaire la Syrie, mais on ne connaît pas de roi syrien qui ait pris Tyr. Ézéchiel dit que Tyr fut prise et détruite par Nébucadnézar. Ésaïe et Ézéchiel parlent aussi de la conquête de l'Égypte. Le conquérant, non nommé dans Ésaïe, est dans Ézéchiel Nébucadnézar. Or Nébucadnézar n'ayant jamais conquis l'Égypte, il faut entendre sous ce nom Antiochus Épiphane. Il en sera donc de même pour le conquérant de Tyr. Mais l'histoire est muette au sujet d'un siège et d'une prise de Tyr par Antiochus. M. Havet se tire d'affaire en invoquant *Éz.* XXIX, 18, où l'insuccès de Nébucadnézar devant Tyr est constaté. Il y a donc eu cependant un siège de Tyr par Antiochus, dont l'insuccès explique le silence de l'histoire, et du reste l'histoire de ces temps nous est fort mal connue. Franchement ce n'était pas la peine de descendre au IIe siècle et de supposer un siège de Tyr par Antiochus Épiphane, alors que nous savons de source certaine que Tyr a été assiégée réellement et sans succès par Salmanassar et par Nébucadnézar ! De plus, s'il est permis, ici, de raisonner comme le fait M. Havet, tout à coup en opposition avec tout son système, s'il faut admettre que, dès que Tyr a été seulement menacée, les

Digitized by Google

espérances des prophètes se sont enflammées par les souvenirs du passé, que ceux de Juda se sont enivrés d'avance du spectacle de la prise de Tyr, de quel droit M. Havet rejette-t-il l'opinion que les prophètes ont pu annoncer la prise de Tyr par Salmanassar, la conquête de l'Égypte par Nébucadnézar, d'autres événements encore, sans qu'ils se soient réellement produits? Qui ne voit que cette seule concession sape par la base tout le système de M. Havet, puisque les discours des prophètes ne sont plus nécessairement ni toujours la décalque de l'histoire? Il y a plus, si Nébucadnézar n'a jamais conquis l'Égypte, qui donc pourrait jamais deviner qu'il représente Antiochus Épiphane, qui, lui, a réellement conquis l'Égypte?

On nous dispensera d'insister sur les arguments tirés de l'esprit du livre; ils ne sont pas plus concluants que précédemment.

Les petits prophètes fournissent encore une assez ample moisson de données intéressantes. *Osée*, comme ses grands confrères, est mis au IIe siècle. Mais, franchement, l'espoir de la réunion de Juda et d'Israël restaurés tous deux n'a-t-il été de mise que sous Jean Hyrcan? Que vient faire ici la mention de la maison de Jéhu, et que peut-elle bien représenter par transposition? Un auteur du IIe siècle aurait-il pu écrire, en parlant de Samarie : C'est le jour de fête de notre roi (VII, 5), ou parler de la maison du roi (V, 1)? Le passage III, 4, plaide absolument contre M. Havet. Les *massébas* et les *teraf'im* y sont considérés sans arrière-pensée comme des objets légitimes du culte. Était-ce le cas au IIe siècle? De plus, M. Havet ne tient pas compte de ce que le prophète a Israël en vue dans ce passage; il l'applique à Juda, à l'époque de l'interrègne dans la dignité du grand prêtre après la mort d'Alcime. Cela n'est pas permis, du moment que dans le système, c'est Israël qui représente les Samaritains. « Enfin, dit-il, Osée annonce la ruine de Samarie. » Je crois bien; cela arriva en 722, par les Assyriens, sous Sargon. L'esprit de système obscurcit les passages les plus évidents. Que signifie au IIe siècle la recommandation faite à Juda de ne pas monter à Bet-Awen, de ne pas aller à Guilgal? Il y a bon temps qu'on n'y allait plus et les Judéens

Digitized by Google

du IIe siècle n'en avaient nulle envie. Le culte du taureau existait-il encore au IIe siècle (VIII, 5)? Y avait-il un roi à Shomron (X, 7)? Un prophète aurait-il annoncé la chute de Juda de concert avec celle de Samarie au temps de Jean Hyrcan (V, 5)?

Le livre de *Joel* est de basse époque, mais M. Havet, là encore, s'est borné à affirmer. Il ne contient rien qui milite en faveur de son hypothèse.

Amos est vite expédié. Ce prophète parle de Kima et de Kessil (V, 8). M. Havet y voit une preuve de modernité. Il ne croit pas qu'au VIIIe siècle, les Hébreux, si peu curieux, aient distingué et nommé les constellations. Et le culte des astres, de toute l'armée céleste, si répandu parmi eux, jusqu'à l'exil et même plus tard? Est-ce que des Juifs du IIe siècle adoraient encore Kima et Kessil? Que vient faire à cette époque la mention de la maison de Jéroboam, VII, 9? *Amos*, V, 21 s., ne peut avoir été écrit à une époque où la loi régnait sans conteste comme au IIe siècle. Quand, au IIe siècle, Israël a-t-il été déporté hors de sa patrie, VII, 17?

Chose singulière, M. Havet ne consacre à *Abdias* que quatre lignes, et cependant il aurait eu beau jeu ici.

Eichhorn a mis autrefois les cinq derniers versets à l'époque macchabéenne. Hitzig croit que le v. 20 oblige de descendre plus bas qu'Alexandre et pense à l'expédition d'Antigone contre Petra. Kuenen maintient la prophétie au Ve siècle, mais M. Cornill la place aux environs de 312[1]. On peut, croyons-nous, fixer les points suivants : 1° la prophétie d'Abdias est postérieure à la destruction de Jérusalem (10 s.); 2° la haine contre les Édomites est provoquée, sinon par leur participation au pillage et à la destruction de la ville, dont le prophète les accuse, dans tous les cas par l'occupation d'une partie du territoire après l'exil des Judéens (*Éz.*, XXXV), de telle manière qu'ils s'étendirent jusqu'à Hébron (I *Macc.*, V, 65); 3°, le prophète écrit à une grande distance de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, qui ne sont même pas nommés; il n'est pas fait davantage mention de la recons-

1) *L. c.*, p. 313.

Digitized by Google

truction du temple; ces faits appartiennent à un passé lointain; les ennemis du moment sont les Édomites, qui, par leur main mise sur une partie du territoire, provoquaient ainsi constamment le patriotisme juif[1]; 4° le discours du prophète manque d'unité; *Jérémie,* XLIX et *Abdias,* I, 1-9 procèdent d'une même source commune. Le jour du châtiment d'Édom est proche; les peuples sont commis par Jahveh pour l'exécution du jugement; c'est la punition du crime commis par Édom contre Jacob, son frère malheureux. D'autre part, sans doute, sous l'influence de Joel, la perspective se développe et devient celle de la journée de l'Éternel sur tous les peuples (v. 10-17). On est d'autant plus étonné de la voir se restreindre à partir du v. 18. Les dévastateurs et les conquérants d'Édom sont tout à coup la maison de Jacob et la maison de Joseph — c'est-à-dire les Juifs —; ils s'emparent des montagnes d'Ésaü et se donnent de l'air dans toutes les directions : commentaire I *Macc.* v. On pourrait soutenir, non sans apparence de raison, que l'unique chapitre d'Abdias contient une ancienne prophétie contre Édom reprise au IIe siècle.

Rien ne prouve que le livre de *Jonas* date nécessairement du IIe siècle. Pour *Michée,* nous ne rencontrons pas d'arguments nouveaux. Bethléhem en Juda étant la patrie de David, le Messie, comme son ancêtre sera issu, de la même petite ville (v, 1). Il n'y a pas à chercher plus loin. Que veut dire au IIe siècle la mention des rois d'Israel, I, 14? Le culte des hauts lieux était-il alors le péché de Jérusalem et de Juda, I, 5? Qui sont à l'époque de Jean Hyrcan ces magistrats de la maison d'Israël et ces chefs de la maison de Juda qui ont horreur de la justice et bâtissent Jérusalem avec du sang, Sion avec du crime, III, 9? Que fait M. Havet, avec son idée du prophétisme, au IIe siècle, de III, 12, où il est dit que Sion sera labourée comme un champ et que Jérusalem deviendra un monceau de ruines, la montagne du temple une hauteur boisée? Et de IV, 10 s., de V, 12, de VI, 6 s., de VII, 11? M. Havet est tellement possédé par son idée, qu'il passe à côté des plus grosses difficultés sans les voir.

1) Cp. Reuss, *Les Prophètes,* II, 369.

Digitized by Google

Nahum annonce la ruine de Ninive. M. Havet croit qu'il faut entendre par Ninive, Babylone ou Séleucie prise par les Parthes au IIe siècle. Le roi d'Assour, III, 18, serait encore le roi de Syrie. M. Havet prétend, pour appuyer son dire, que, reportée aux temps antiques, la prophétie n'aurait aucun sens. C'est une profonde erreur. Rien de plus facile que de fixer l'époque du discours de Nahum. Le *terminus a quo* est la prise de Nô-Ammon (III, 8 s.), aux environs de 662, par Assourbanipal, et le *terminus ad quem* est la chute de Ninive, qui eut lieu vers 606, et non pas, comme l'admet M. Havet, en 625. A l'époque où Nahum écrivit sa prophétie, la ruine de Ninive était imminente. Cependant ce n'est pas aux événements de 606 que nous pouvons directement la rapporter, parce qu'à cette époque les Judéens n'avaient plus affaire aux Assyriens, comme c'est encore le cas d'après le prophète (I, 12 s.; II, 1 s). Nous sommes donc ramenés à l'époque de l'expédition de Cyaxares, roi des Mèdes, contre Ninive vers 623. En ce temps-là les Judéens étaient encore tributaires de l'Assyrie. Tout cadre très bien, et il n'est pas besoin de chercher ailleurs[1].

Pour ce qui est d'*Habacuc*, M. Havet se contente d'affirmer. Il aurait pu apporter quelques arguments en faveur de sa thèse. On a fait remarquer déjà que le fragment II, 9-20, où les Chaldéens sont perdus de vue, provient d'une interpolation postérieure. Sans doute I-II, 8, a été écrit peu après la bataille de Karkemish, sous l'impression de l'apparition de la nouvelle puissance victorieuse qui succède aux Assyriens, mais les premiers versets du chapitre I, détonnent tout autant que II, 9-20. Il y est question (I, 1-4) de violences dont le juste est victime de la part du méchant; la loi et le droit sont impuissants. Ces accents, cette opposition du *sadîq* et du *rasha* rappellent les psaumes. On sera frappé de la coïncidence. La polémique contre les idoles, II, 18 ne serait pas déplacée à cette époque; les troubles de la domination syrienne, l'enivrement d'une partie de la nation par une puissance étrangère corruptrice, le règne de l'iniquité et de la violence la dépeindraient bien. Il n'y a pas jusqu'à l'instante prière : « Éternel,

1) V. Schrader, *l. c.*, 558 s.; Kuenen, *l. c.*, 384 s.

Digitized by Google

ton œuvre, dans le cours des années accomplis-la! Dans ton courroux, souviens-toi de ta miséricorde » ; ce cri angoissé après la délivrance qui ne nous y reporte. Une vieille prophétie contre les Chaldéens a-t-elle été reprise et adaptée aux besoins de l'époque par un *sadîq*, un *hasîd* du IIe siècle? Du moment qu'on admet la postériorité de I, 1-4; II, 9-20, il n'y a pas lieu de s'arrêter, avec M. Cornill, à l'an 250 comme à une barrière infranchissable. Si les textes l'indiquent, il faut et on doit descendre plus bas, sans trop se soucier de l'histoire du canon juif que nous connaissons à peine. C'est à cette même époque que je serais porté à mettre le cantique d'Habacuc (chap. III). Je ne vois pas après la restauration d'époque à laquelle il convienne mieux (v. 13 s., 16 s., 18 s.). C'est l'esprit des psaumes de la période qui a précédé la révolte contre les Syriens. M. Cornill croit que ce cantique ne saurait être d'une époque tardive de la littérature juive, parce que le *Ps.* LXXVII, 17-20, en dépend. Rien de plus facile à retourner que des arguments de cette sorte. Du reste, ce psaume ne daterait-il pas de la même époque que le cantique d'Habacuc?

Zophonie a donné lieu aussi à des discussions très intéressantes, dont il résulte qu'une ancienne prophétie, de peu antérieure à la réforme de Josias, a été retravaillée surtout aux chapitres II et III après le retour de l'exil. Il vaudrait la peine de rechercher si l'an 250 est ici encore une limite infranchissable. Mais je ne puis, dans cette rapide revue, entrer dans l'examen d'une question qui à elle seule formerait le sujet d'un grand travail.

Nous arrivons à une autre série de livres prophétiques : *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, auxquels vient se joindre *És.*, XL-LXVI. M. Havet a le sentiment très juste qu'ils appartiennent à un autre âge que ceux qu'il a étudiés jusque-là. Or, comme il a placé ceux-ci au IIe siècle, il ne lui reste d'autre ressource que de mettre ceux-là au Ier siècle, aussi près que possible de l'ère chrétienne, à l'époque d'Hérode. Voyons *Aggée*. M. Havet s'appuie sur I, 2. Cependant il n'est pas dit dans ce passage que le temple est « abandonné », comme il traduit, dédaigné par les habitants, qui ne se soucieraient pas de prendre part aux travaux de rénovation

Digitized by Google

d'Hérode, mais qu'il est « en ruines ». Le chapitre II est du reste décisif. Le second temple, si peu comparable à celui de Salomon, sera cependant un jour rempli de splendeur. Comment? Voici ce que dit l'Éternel : « Encore un peu de temps, et j'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; et je mettrai en mouvement toutes les nations, et les trésors de tous les peuples arriveront, et je remplirai cette maison de splendeur. » C'est donc grâce à la conversion des païens, à la suite d'une intervention miraculeuse de Dieu, que le temple retrouvera son antique magnificence. Il n'est nullement question de l'entreprise d'Hérode. Nulle part, du reste, la reconstruction du temple, dont il est question dans ces chapitres, n'est l'œuvre du roi. C'est le peuple qui est appelé à bâtir. Puis, comment Zorobabel, qui joue un si petit rôle à une si humble époque, pourrait-il servir de type pour Hérode? Qui aurait pu deviner ce rébus? Par surcroît, la prophétie d'Aggée est garantie par *Esdras*, IV-VI, de sorte qu'il ne peut y avoir de doute.

Quant à *Malachie*, M. Havet est bien obligé par son système de faire abstraction des rapprochements les plus évidents avec l'époque de la restauration. Il prend aussi *Zacharie* tout en bloc. Nous en détachons d'abord les huit premiers chapitres. Le premier petit discours qu'ils contiennent, chapitre, I, 1-6, ne renferme pas un mot qui nous oblige à en suspecter l'authenticité ni la date inscrite au premier verset. Dans un deuxième discours également daté de la deuxième année de Darius, le prophète répond à ceux qui s'étonnent de ce que le jour de l'Éternel tarde à venir, de ce que les nations païennes jouissent d'une profonde tranquillité, bien qu'elles aient causé le malheur de Jérusalem. Patience! répond le prophète. Le temple et la ville seront restaurés; ils regorgeront de biens; Sion sera consolée, Jérusalem élue. Rien ici n'indique l'époque d'Hérode. La vision des quatre cornes et des quatre forgerons est mal interprétée par M. Havet (II, 1-4). Il croit que les quatre cornes représentent les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Macédoniens. Les forgerons seraient Nabuchodonozor, Cyrus, Alexandre, Pompée. Mais on ne peut pas dire que les Perses aient *dispersé* Juda et Jérusalem. C'est le

Digitized by Google

contraire qui est vrai, ce terme ne s'applique pas même bien aux Syriens. L'auteur a en vue les événements qui ont amené l'exil des deux royaumes. Les quatre cornes ne sont pas autre chose que le symbole des puissances ennemies qui ont ruiné Israël et Juda. Le nombre quatre représente la totalité, comme on parle des quatre coins de la terre, des quatre vents du ciel (II, 10); les quatre forgerons sont le symbole du châtiment divin qui frappe les coupables, le nombre quatre étant amené par le parallélisme. Le sens de la vision est tout général. Les quatre forgerons apparaissent en même temps, de même que les quatre cornes, et non successivement. Le peuple a été maltraité; il n'a pas eu encore sa revanche, mais il l'aura (I, 15). La vision du cordeau, II, 5-17, contient une simple perspective prophétique. « La nouvelle Jérusalem sera tellement peuplée, qu'il ne saurait être question d'en délimiter l'enceinte. » Dans la vision relative au grand prêtre Josué, rien n'indique la nécessité d'une transposition, ni que le prophète raconte des événements de l'époque d'Hérode. Un commentaire aurait été nécessaire même pour les contemporains. Comment dans un chapitre, qui raconterait sous des noms et des couleurs d'emprunt des histoires du règne d'Hérode, l'auteur aurait-il pu dire, en parlant d'Hérode, qui est roi : « Voici, je *vais amener* le Rejeton, » c'est-à-dire Hérode? (III, 1-10).

L'étrange explication que M. Havet donne du chapitre IV se heurte au v. 14 : « ce sont les deux fils de l'huile, qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » M. Havet y voit la description figurée d'une présentation, qu'il suppose, des deux fils d'Hérode, issus de Marianne, au peuple dans le temple, après leur retour d'Italie. Seulement les « fils de l'huile » ne sont pas les fils de l'oint (Hérode), mais eux-mêmes les deux oints. Il a été question de l'un au chapitre précédent, c'est le grand prêtre; l'autre figure en toutes lettres au chapitre IV même : c'est Zorobabel qui a entrepris la reconstruction du temple. Que signifieraient à l'époque d'Hérode les humbles choses (les petits commencements) qu'il ne faut pas mépriser (IV, 10)? Et ce n'est pas sur l'obscur chapitre VI, 9-15 qu'on pourra bâtir une hypothèse aussi aventureuse. Les chapitres VII-VIII sont tellement en situa-

Digitized by Google

tion qu'il ne saurait y avoir de doute ni sur leur époque ni sur leur authenticité (VII, 3, 5, 7).

Je ne puis entrer ici dans la difficile question de Zacharie, IX-XI; XII-XIV; mais M. Havet n'en a pas fait avancer l'interprétation. C'est toujours le même système, la même élastique méthode de la transposition prophétique, dont cette étrange affirmation fera bien apprécier la valeur : « Aggée et Zacharie enregistrent pour ainsi dire les événements comme ferait un chroniqueur, en les couvrant à peine par des expressions symboliques; mais on peut suivre ces événements dans leurs livres aussi facilement que dans Josèphe (190-191). »

Il est vraiment extraordinaire, que, pour le II^e^ *Ésaïe*, qui doit aussi dater du règne d'Hérode, M. Havet n'ait pas tenu compte de tous les passages qui, dans les termes les plus clairs, se rapportent sans erreur possible à la fin de l'exil, et dont voici quelques-uns pris presque au hasard : XLIV, 23 s.; XLV, 13; XLII, 22 s.; XLIII, 2-9; XLIII, 24-28; XLIV, 21 s.; XLVI, 12-13; XLIX, 6, 16; LII, 1 s., 5-9; LIV, 5 s.; 11 s.; LVIII; LX; LXI, 4; LXII, 4; LXIV. Du moment que telle est la situation décrite par le prophète, Babylone (XLIII, 14; XLVII), ne peut être que Babylone, Cyrus ne peut être que Cyrus (XLI; XLV; XLVI, 11; XLVIII, 12 s.). Quand M. Havet écrit (p. 191) : « Déchirée par l'anarchie, puis investie par les Romains, Jérusalem avait été tout près de périr et le temple avec elle », il oublie tous les passages dans lesquels le prophète fait allusion à la destruction accomplie du temple et de la ville. Ce n'est que pour avoir méconnu ce fait, que M. Havet rapporte XLII, 3 à la conquête de l'Égypte par les Romains, XLIII, 14, où il est question de Babylone et des Chaldéens, à la réduction de la Syrie en province romaine et à l'expulsion des derniers rois syriens, XLIII, 28, à la dégradation des Asmonéens, rois et grands prêtres, alors qu'il est question de l'exil.

L'idée énoncée chapitre XLIV, 6 est tellement juive qu'on ne saurait songer à une infiltration de la pensée grecque. Et si, XLV, 1, M. Havet prétend que Cyrus n'est pas Cyrus parce qu'il n'est pas possible qu'un Juif ait appelé le roi de Perse l'oint de Jahveh, c'est qu'il méconnaît la signification de ce terme. Cyrus est envoyé

Digitized by Google

par Jahveh pour délivrer son peuple de l'oppression chaldéenne ; à ce titre il est l'oint de Jahveh. Que dire de cet argument, contre l'identité de Cyrus, que là où il est question de lui, il n'est point parlé de ce qui fut son œuvre capitale, de la destruction de l'empire chaldéen, ni de l'affranchissement des Juifs? Mais tout le livre en est plein. Babel n'est pas même nommée. Mais voyez donc XLIII, 14; XLVI; XLVII; XLVIII, 20, s. (cp. XL, 1 s.; XLI, 25 s.; XLV, 13)! Il n'y est question que de la restauration du temple, dit M. Havet, où Cyrus n'était pour rien. Mais cette restauration n'était-elle pas le plus cher désir des exilés? En voilà, je pense, assez pour démontrer que le II^e *Ésaïe* ne peut dater de l'époque romaine. L'argument tiré de la pureté des idées religieuses n'est aucunement probant.

Il suffira d'ajouter un mot relativement à *Éz.*, XL-XLVIII. Quiconque connaît la question du Pentateuque ne croira jamais que ces chapitres soient postérieurs au code sacerdotal, qui lui-même serait antérieur au *Deutéronome*. D'autre part, je ne sais pourquoi le fameux fragment sur Gog et Magog doit appartenir à l'époque romaine.

Le livre de *Daniel*, dont il est encore question, appartient à un genre littéraire différent. Je me contenterai de quelques courtes remarques. La pierre du chapitre II est, selon M. Havet, l'empire romain. Il est cependant impossible que les termes dont se sert l'auteur au v. 44 puisse se rapporter à un royaume autre que le royaume messianique. Au chapitre VII, M. Havet croit que les dix cornes de la quatrième bête représentent les dix princes macchabéens, en y comprenant Judas, et la quatrième bête elle-même l'empire romain. La petite corne qui s'élève au milieu des dix autres, qui prend figure humaine et bouche insolente, représenterait Hérode. On s'étonnera de ce que les dix princes macchabéens doivent appartenir à la quatrième bête, qui est l'empire romain. C'est que, dit M. Havet, ils se sont, dès le temps même de Judas, appuyés sur Rome. C'est là une bien étrange exégèse. Du reste, Hérode n'a jamais entrepris de changer les fêtes et la loi (VII, 25). Et comment M. Havet expliquera-t-il VII, 25 où il est dit que les Juifs seront à la merci de cette onzième corne pendant

Digitized by Google

un temps, deux temps et un demi temps (trois ans et demi)? L'essai de mettre le livre de Daniel aussi à l'époque d'Hérode n'est pas heureux.

M. Havet, ayant le sentiment que dans la critique des prophètes des difficultés très sérieuses n'avaient pas encore reçu de solution satisfaisante, a eu le mérite d'essayer une clef nouvelle, dont il se promettait qu'elle ouvrirait une bonne fois cette porte qui lui paraissait avoir résisté jusqu'ici. Seulement cette clef s'est brisée dans la serrure, si même on peut dire qu'elle y est entrée. La thèse de M. Havet est formulée d'une manière beaucoup trop absolue. En prenant des livres entiers en bloc pour en déterminer l'époque, il méconnaît la nature de ces écrits, auxquels beaucoup de mains se sont successivement employées. Son système des transpositions prophétiques peut servir à démontrer n'importe quoi et n'a pas d'appui dans les textes mêmes; les écrits des prophètes sont transformés en autant de rébus indéchiffrables même pour les contemporains, rien n'indiquant que les personnages en scène ne sont que des prête-noms. La conception que M. Havet a du prophétisme, dont il élimine *a priori* tout élément prophétique proprement dit, est une source de graves erreurs, par le mélange constant de ce qui dans ces discours appartient au passé et au présent et de ce qui appartient à l'avenir. Sa thèse sur les rapports des prophètes avec la loi est aussi insoutenable que le sont ses idées sur les rapports des différents textes du Pentateuque entre eux.

Nous possédons, aussi en dehors du canon, des écrits de l'époque macchabéenne et des écrits de l'époque romaine, mais M. Havet n'en a pas étudié les rapports avec les prophètes; cependant il y aurait collision.

L'examen du livre sur la *Modernité des prophètes* ne peut que confirmer le lecteur dans l'idée que la critique moderne, telle qu'elle est représentée par les Reuss, les Renan, les Wellhausen, les Kuenen, les Stade, les Cornill, les Budde, les Smend et tant d'autres, est dans la bonne voie. Le progrès, dans ces toutes dernières années, a consisté, ce me semble, moins dans la fixation

Digitized by Google

plus précise de la date de certains livres ou fragments considérés jusqu'ici comme anciens, et maintenant relativement modernisés, que dans l'étude des remaniements considérables subis par les écrits des prophètes[1]. M. Renan est sans doute trop conservateur à cet égard et M. Reuss partage les mêmes scrupules. On morcelle trop les prophètes à leur goût. M. Renan ne cesse de crier gare quand il est question d'interpolations modernes dans ces textes. C'est peut-être pourtant dans cette voie qu'il faut chercher. L'époque des scribes pourra s'enrichir encore de plus d'un passage. La liste en est déjà assez longue[2]. Nul doute qu'elle ne s'allonge encore. Peut-être arrivera-t-on même à faire à M. Havet au moins cette concession, que j'ai essayée, que, si nous avons des psaumes macchabéens en grand nombre et si le psautier même dans son ensemble date de cette époque, des fragments de la même époque peuvent s'être glissés, cependant en petit nombre, dans les écrits prophétiques. Cette thèse n'est pas neuve. Elle mériterait d'être reprise. Ce n'est certes pas ce que nous croyons savoir de l'histoire du canon juif qui pourrait nous empêcher de nous rendre à des preuves internes suffisantes. Ce ne serait pas un mince mérite si le livre de M. Havet remettait cette question à l'ordre du jour et donnait aux recherches une nouvelle impulsion.

L. Horst.

1) Cp. M. Vernes, *Revue critique*, 1879, 158 s., critique de *Le Christianisme et ses origines*, de M. Havet, tome III, *Le Judaïsme*.
2) Cornill, *l. c.*, 313-314.

Digitized by Google

TROIS PLAIDOYERS
EN FAVEUR DU BOUDDHISME

---

1. Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, par Ryauon Fujishima. Paris, Maisonneuve, 1889, xliii, 160 pp. in-8.
2. Catéchisme bouddhique ou Introduction à la doctrine du Bouddha Gotama.., par Soubhadra bhikshou. Paris, Leroux, 1889, iv, 120 pp. in-18.
3. Essai sur la philosophie bouddhique, par Augustin Chaboseau. Paris, Georges Carré, 1891, 251 pp. in-8.

« Je traite complètement des douze systèmes du Bouddhisme; la lampe seule sait que c'est le travail de six mois. Les graines du Bouddhisme sont semées en Europe; un jour viendra où ces graines germeront et feront épanouir les fleurs de l'intelligence. » C'est ainsi que M. Fujishima traduit lui-même quelques vers chinois de sa façon imprimés au frontispice de son livre; et, en réponse à ce chant d'espérance, qui est presque un chant de triomphe, un *Catéchisme bouddhique* paraît en 1890 (non en 1889) pour nous enseigner que la vraie religion est celle du Bouddha, et un *Essai*, en 1891, pour nous démontrer que la philosophie bouddhique, entièrement conforme à la science européenne, doit devenir la religion universelle.

Ces trois publications ne sont d'une bien grande importance, ni par leur étendue, ni par leur valeur; seulement, elles répondent à un mouvement d'opinion un peu superficiel, mais réel, sorte de propagande bouddhique, très peu sérieuse au fond, mais assez tapageuse, et qui, si elle ne produit pas de profondes convictions, excite au moins la curiosité, et s'attaque d'ailleurs à des questions

Digitized by Google

toujours actuelles, à des problèmes toujours en discussion. Je commencerai par donner une analyse sommaire de ces trois écrits; après quoi j'examinerai un certain nombre de points particuliers qui y sont traités.

I. ANALYSE DES TROIS OUVRAGES

Le Bouddhisme japonais. — Le livre de M. Fujishima a pour base un ouvrage japonais récent, déjà traduit en anglais par un savant Japonais qui a résidé un certain temps à Oxford où il a fait, en collaboration avec M. Max Müller, d'importantes publications, M. Bunyiu Nanjio. M. Fujishima nous le donne en français, augmenté de citations et de remarques personnelles. Après une introduction, dans laquelle il résume la doctrine du Bouddhisme, surtout au point de vue des sectes japonaises et de ses rapports avec les récents systèmes philosophiques d'Europe, il consacre à chacune des douze sectes un chapitre comprenant deux sections, l'une doctrinale, l'autre historique. Cet écrit, hérissé de termes bouddhiques sinico-japonais avec leurs équivalents sanscrits, suivi d'un index où les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet indien, n'est évidemment pas destiné au grand public; il s'adresse aux orientalistes qui doivent de la reconnaissance à l'auteur pour les renseignements nombreux condensés dans ce petit volume. Toutefois, ce n'est pas une œuvre de science pure; il a un caractère apologétique et même une sorte d'allure conquérante qui en fait presque un livre de propagande.

Catéchisme bouddhique. — Il se compose de cent-soixante douze Questions (dont la première est : De quelle religion es-tu ?) réparties dans quatre sections : I. Introduction (Q. 1-6); II. Le Bouddha (Q. 7-66); III. La Doctrine (Q. 67-157); IV. La Confrérie des Élus (Q. 158-172). Il faut louer l'habileté de Soubhadra-bhikshou; il a très convenablement habillé et quelquefois déshabillé le Bouddhisme; sans abandonner les doctrines fondamentales, il s'est arrangé de manière à gagner les non-croyants d'Europe en effarouchant les croyants le moins possible. Il a ainsi réussi à nous présenter un Bouddhisme bien européanisé, bien occidentalisé,

Digitized by Google

si bien occidentalisé qu'on prendrait volontiers Soubhadra pour un bhikshou de Berlin ou de Paris plutôt que de Colombo ou de Candy.

Essai sur la philosophie bouddhique. — Les vingt-deux chapitres dont se compose le livre de M. Chaboseau nous semblent pouvoir se classer dans trois sections. La première (chap. I-IV) est historique; la deuxième (chap. V-XV) est purement philosophique. L'auteur y expose, à sa manière, le système bouddhique; aussi les titres de tous ces chapitres sont-ils des mots sanscrits empruntés à la terminologie du *Tripitaka*, sauf deux toutefois : celui du chapitre XIII, *La Souffrance*, parce que c'est une idée que tout le monde comprend, et celui du chapitre VII, *L'Évolution planétaire*, parce qu'il ne correspond à rien dans le Bouddhisme, malgré tout ce qu'en peut dire l'auteur. La troisième section est relative aux rapports du Bouddhisme avec les autres systèmes religieux, à son influence passée, présente et future.

M. Chaboseau nous entretient d' « œuvres hyperphysiques », d' « ambiance », d'apparence « ultime », du « pourchas de la cause », etc. Je comprends bien que, lorsqu'on parle philosophie et Bouddhisme, on est parfois contraint d'employer des expressions qui ne sont pas du langage courant; mais ce n'est pas une raison pour défigurer les mots de la langue, les prendre à contresens, en forger de nouveaux et parler en énigmes de choses très simples où la métaphysique n'a que faire. « La philosophie bouddhique n'a cure des accidents de sexuation et de rythme annuel » (p. 195). — « Que dites-vous? Comment? Je n'y suis pas... Vous voulez, Acis, me dire qu'il fait froid : que ne disiez-vous : Il fait froid?» — Vous voulez, M. Chaboseau, me dire que la philosophie bouddhique ne tient compte ni du sexe ni de l'âge; que ne le dites-vous? et pourquoi me parlez-vous de « sexuation » et de « rythme annuel »? L'expression « n'avoir cure » fait très bien dans une fable de La Fontaine, beaucoup moins bien dans un livre de philosophie. Que dire de la discussion qui « se pérennise très acerbe « de la « cognoscence intégrale » et de la « cogitation intime » de l'enfant européen qui « ratiocine à la manière d'un ivrogne »? En voyant ce qui s'imprime aujourd'hui dans « l'urbe

Digitized by Google

que l'on vocite Lutèce », on se demande si la langue française est proche de son « ultime » jour, ou si elle va rétrograder jusqu'à Ronsard.

II. QUESTIONS DIVERSES

Je passe maintenant aux diverses questions que je me propose d'étudier, non d'une manière générale et à fond (ce qui m'entraînerait beaucoup trop loin) mais seulement au point de vue des ouvrages dont j'ai à rendre compte.

Religion ou philosophie? — Le Bouddhisme est-il une religion ou une philosophie? Il est l'un et l'autre, répond Soubhadra, dans une note ajoutée à la Question 1. — M. Fujishima voit aussi dans le Bouddhisme une philosophie et une religion; mais, si je saisis bien sa pensée, c'est surtout dans les deux dernières sectes japonaises, celles de la « Terre pure » qu'il voit l'élément religieux du Bouddhisme; c'est le culte d'Amitâbha qui, pour lui, sauve l'école de Çâkyamouni du reproche de n'être qu'une philosophie (p. x-xi). Selon M. Chaboseau, le Bouddhisme « n'est rien autre chose qu'une doctrine philosophique et morale, sur laquelle s'est greffé, à une date peu éloignée des origines, un système de métaphysique, et, *en principe*, il n'a jamais présenté aucun des caractères constitutifs d'une religion » (p. 69). Çâkyamouni ne fut certainement qu'un philosophe : mais son école est devenue une manière de religion, dans laquelle ce qu'il y a de plus religieux est ce qu'il y a de moins bouddhique.

Orthodoxie. — Cette religiona, comme toutes les autres, une orthodoxie et une hétérodoxie, au moins selon M. Fujishima. « Nous ne donnons, dit-il, le nom de Bouddhisme orthodoxe qu'à celui du Japon » (p. vi). Voilà une déclaration qui n'est pas précisément faite pour combler de joie Soubhadra-bhikshou et ses confrères singhalais dont le zélé Japonais paraît complètement oublier l'existence; car il énumère le Bouddhisme indien, qui a disparu depuis longtemps, le Lamaïsme tibétain, le Bouddhisme chinois (p. v), sans dire un mot du Bouddhisme de Ceylan, de Birma, de Siam, du Cambodge, qui fait cependant une certaine

Digitized by Google

figure dans le monde et a même la prétention d'être le Bouddhisme authentique. Est-ce pour cela qu'il est passé sous silence?

On pourrait demander à M. Fujishima si c'est le Bouddhisme japonais tout entier qui est orthodoxe, ou seulement une portion et laquelle. Car il y a douze sectes au Japon : les deux dernières se distinguent de toutes les autres par des particularités notoires. Ainsi la douzième; qui est la « vraie », ne prescrit pas de « quitter la famille et d'abandonner les désirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha »; les prêtres de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande (!) (p. XXVIII et 142). Mais cette secte elle-même s'est ramifiée en dix branches. Du reste, elle compte vingt-cinq mille temples et trente mille prêtres; la moitié de la population y est rattachée. Où est l'orthodoxie? dans l'une des dix manifestations de la douzième secte? ou dans les dix? ou dans les douze sectes réunies? M. Fujishima n'a pas jugé à propos de s'expliquer clairement sur ce point. — Glissons, n'appuyons pas.

Soubhadra-bhikshou ne s'inquiète pas de sectes ni d'orthodoxie; avec une sérénité inaltérable il nous prêche un Bouddhisme qui ne connaît aucune discordance. — M. Chaboseau parle quelquefois d'orthodoxie; mais, pour lui, l'orthodoxie, c'est l'interprétation qu'il donne de la doctrine de Gotama.

Ésotérisme. — Terme « scabreux », dit M. Chaboseau. C'est un mot grec qui désigne une chose grecque. Les idées des Hellènes sur l'omnipotence de l'État et la fureur des partis politiques obligeaient les philosophes à tenir secrète, sans la répandre au dehors, telle ou telle partie de leur enseignement. Rien de pareil n'existait dans l'Inde où l'on pouvait prêcher ses idées et les appliquer sans craindre la ciguë. Il est certain que Çâkyamouni n'avait pas une doctrine secrète et une doctrine publique, un enseignement « intérieur » distinct de son enseignement « extérieur ». Cependant M. Fujishima nous parle d'ésotérisme et d'exotérisme à propos de la huitième secte japonaise, née au moins dix siècles après Gotama. Il faut avouer qu'on avait mis du temps à trouver le secret du Bouddhisme. D'autres auteurs parlent aussi d'ésotérisme, traduisant par là le terme sanskrit *guhya* (tegen-

Digitized by Google

dus), qui se trouve dans le titre d'un certain nombre d'ouvrages du Kandjour « terme rendu en tibétain par *gsang-va* et en chinois, par le caractère *hiuen* qui est la 96e clef et désigne la noirceur, la profondeur. — Les ouvrages dont il s'agit sont dans le Rygud, c'est-à-dire dans la partie la plus récente des Écritures tibétaines. Il existe aussi dans la littérature bouddhique du sud certains commentaires au second degré qui prétendent donner une interprétation secrète de la section la plus récente du Tripitaka, l'Abhidhamma. Il ne faut pas voir dans tout cela autre chose que les élucubrations de certains docteurs; mais les Bouddhistes européens tiennent absolument à l'ésotérisme parce qu'il leur donne le moyen de façonner le Bouddhisme à leur guise.

Çâkyamouni a-t-il existé? — Cette question n'existe pas pour Soubhadra-bhikshou, qui raconte la vie du Bouddha sans émettre le plus léger doute, mais aussi sans citer aucun trait légendaire. M. Chaboseau pose la question sans la résoudre et se borne à « résumer la vie de Çâkyamouni telle qu'on la trouve dans les livres canoniques de la religion qu'il a fondée ». M. Fujishima ne peut admettre que cette vie soit un mythe; il reconnaît cependant que la « légende » a pu s'ajouter aux « données de l'histoire »; mais il pense (et je pense avec lui) qu'il y a là une « personnalité ...sans laquelle la prodigieuse expansion de la religion nouvelle reste inexplicable ». Après tout, la non-existence de Çâkyamouni serait démontrée qu'il en prendrait aisément son parti. La doctrine attribuée à ce personnage est la vérité; cela suffit ; c'est pour cela qu'il lui « donne sa foi ».

Athéisme, panthéisme. — Les vrais Bouddhistes sont athées. « Comme leur éthique... et leur philosophie ont pu être entièrement élaborées sans le secours de l'hypothèse théiste, ils ne peuvent concevoir que l'on puisse concevoir une idée telle » (p. 114), dit M. Chaboseau qui considère le terme *Çunyâta* (le Vide) comme l'expression juste et vraie de cet athéisme. Il est d'accord avec Soubhadra qui déclare (p. 68, Q. 95) que « les Bouddhistes rejettent absolument la croyance en un Dieu personnel. » Écoutons maintenant M. Fujishima (pp. XXIII-XXIV). « Toute vraie philosophie, dit Schopenhauer, est essentiellement athéologique.

Digitized by Google

Elle ne sait rien d'un Dieu personnel situé hors du monde; elle est donc, en ce sens athée ». La philosophie du Bouddhisme répond exactement à la proposition de Schopenhauer; elle laisse de côté ce que tant d'autres systèmes, inspirés surtout par l'esprit théologique, se proposent comme leur objet dernier, à savoir la détermination des rapports du monde avec un Dieu personnel. » — Schopenhauer, « qui partage avec son compatriote Wagner, autre bouddhiste, le privilège d'être hyperboliquement vilipendé surtout de ceux qui ignorent ses œuvres » (*Essai*, p. 242), est donc le patron européen du Bouddhisme qui, du reste, se réclame de toute la philosophie allemande moderne. Car, ajoute M. Fujishima, « on peut dire que le système des Deux Véhicules est le panthéisme tel qu'on le retrouve dans certains systèmes de la philosophie moderne et contemporaine de l'Europe. La Bhûtatathâtâ (nature absolue) est au fond presque identique à la substance de Spinoza, au moi absolu de Fichte, à l'absolu sujet-objet de Schelling, à l'idée absolue de Hégel, à la volonté de Schopenhauer et à l'inconscient de Hartmann » (p. XXIII). Je ferai observer que ces rapprochements ne sont pas absolument nouveaux. Sp. Hardy avait déjà dit, en 1853, dans son *Manual of Budhism* : « Le Bouddhisme ne concorde avec aucun autre système (sur l'origine du monde). Je ne connais pas de théorie moderne qui lui ressemble, à moins que ce ne soit celle de Jean-Gottlieb Fichte qui enseignait que « l'arrangement des sentiments et des rapports moraux, c'est-à-dire l'ordre moral universel, est Dieu ».

Les livres saints. — Les termes « Livres saints, Saintes Écritures » reviennent souvent dans le *Catéchisme*. S'agit-il donc d'une révélation divine? non, sans doute. « Il n'y a point de révélations divines » (Q. 75); évidemment, puisqu'il n'y a pas de Dieu. Mais quelle est l'autorité de ces livres qualifiés « saints »? — « Certes, nous dit M. Chaboseau, les Bouddhistes ont leurs Écritures en grande vénération. Cependant, ils ne leur prêtent point ce caractère d'infaillibilité absolue que les sectateurs d'autres cultes attribuent, par exemple, à la Thora, aux Évangiles, au Koran » (p. 90). Je crois que M. Chaboseau se trompe;

Digitized by Google

la foi des Bouddhistes à leurs Livres sacrés est aussi complète que celle d'aucun croyant. Il n'y a point de Dieu, partant point de révélation divine, soit! Le Bouddha n'est qu'un homme; mais cet homme est arrivé à un degré de sagesse et de science qui en fait l'équivalent de Dieu, qui le fait Dieu. Son enseignement, qui est la vérité même, est infaillible; c'est celui que Dieu donnerait si Dieu existait. On a beau repousser Dieu et la parole divine : on se forge un quasi-Dieu et un enseignement quasi divin qu'on vénère à l'égal de Dieu et de la parole de Dieu.

Le monde incréé et magique. — Par cela même qu'il n'y a pas de Dieu personnel, il n'y a ni Dieu créateur ni création. « Il n'y a pas de Dieu créateur, de la grâce ou de la volonté duquel l'existence du monde dépendrait... L'ignorance seule a inventé un Dieu créateur; les Bouddhistes regardent comme une insanité la doctrine d'une création sortie du néant » (*Catéchisme*, Q. 95). Il faut s'entendre sur ce que l'on comprend par : création sortie du néant? « Qu'il y ait, dit Bossuet, un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. » Rien ne peut sortir du néant, et Dieu n'est pas le néant : c'est l'être dans toute sa force, sa plénitude et sa perfection. Il est à remarquer que la notion de création est particulièrement déplaisante aux Bouddhistes; ils ont absolument tenu à dépouiller le pauvre dieu Brahmâ de la part, pourtant bien petite, qui lui est faite dans la formation du monde. Car Brahmâ ne commença son œuvre qu'après avoir dormi dans l'œuf déposé au sein des eaux par Svayambhou et en être éclos. Donc il fut précédé dans l'existence par Svayambhou, par l'eau, par l'œuf; s'il créa ensuite les êtres, une tradition, qui lui donne un certain nombre de collaborateurs en sous-ordre, diminue singulièrement son activité. Mais toute intervention créatrice offusque la pensée bouddhique. Qui peut se vanter de faire venir des êtres à l'existence? « Tout naît et se développe par soi-même, nous dit le *Catéchisme* (Q. 95), en vertu de sa propre volonté (!), et conformément à sa nature et essence. » Mais ce monde, qui s'est créé lui-même (s'il est permis de prononcer le mot « créer ») est tout autre qu'il ne nous paraît. « Tel tissu, par exemple, une feuille, si serré qu'il puisse s'offrir à nos

Digitized by Google

regards, n'est, pour qui l'étudie au microscope, qu'un réseau de fibres extriquées en mailles très lâches (*Essai*, p. 124), etc. etc. ». Non seulement ce monde nous trompe par des apparences mensongères; mais il n'est lui-même qu'un mensonge, un mirage. Il n'a pas de réalité; « la nature tout entière n'existe que dans notre cerveau » (*id.*, p. 128). C'est ce qu'on appelle Mâyâ. Le *Catéchisme* ne dit rien de cette Mâyâ qui paraît spéciale au Bouddhisme du nord, et qui, si elle n'est pas absolument étrangère au Bouddhisme du sud, dont s'inspire notre *Catéchisme*, n'y a pas pris le même développement. Mais, ce qui est bien dans l'esprit du Bouddhisme, et ce qu'il importe de retenir, c'est que la nature extérieure nous captive, nous séduit, nous enchante, nous enlace par mille liens qui nous attachent à elle et causent notre malheur.

Les périodes cosmiques. — Ce monde incréé, qui se façonne lui-même, passe par des alternatives de formation et de dépérissement qui embrassent des périodes immenses M. Chaboseau voit, dans ces périodes, « l'évolution planétaire ». Je renvoie à son livre le lecteur curieux. Le Bouddha, qui savait tout, ne pouvait ignorer que « la Lune, loin d'être une étoile morte, ne se trouve encore qu'en son quatrième état, l'état minéral, tout au plus au début du cinquième, et que la vie végétale se développera à la surface de notre satellite, et que celui-ci tournera sur soi-même, seulement après que notre globe se sera allumé » (p. 142). A ma connaissance, Çâkyamouni s'est simplement borné à sauver la lune de la dent de Râhou. Mais nous ne savons pas tout; il y a là un mystère que nous finirons peut-être par percer; l'ésotérisme nous y aidera.

Tanhâ (*la soif*). — Qu'est-ce donc qui produit les êtres et les incite à « naître et se développer par eux-mêmes »? — C'est la *soif* (*Trichnâ* en sanscrit, *Tanhâ* en pâli) de l'existence « la volonté de vivre, cause agissante de notre existence » (*Cat.*, Q. 91). « Cette volonté de vivre... est véritablement la force créatrice; c'est ce que les autres religions se représentent comme Dieu personnifié » (*id.*, Q. 87). Pour M. Chaboseau, *Tanhâ* est « la dynamogénie ou tension divergente » (p. 182), opposée à la « tension convergente »

Digitized by Google

dont il sera question plus tard, ou plus simplement « l'individualité » (p. 181). Notez, et c'est un point sur lequel nous aurons à revenir, que cette « volonté de vivre », très ardente chez les êtres vivants, préexiste à leur première apparition; on a la « volonté » (je dirais plutôt « désir »; « volonté » n'est pas le mot propre) de vivre et d'exister, avant même d'exister et de vivre, puisque c'est cette volonté qui est cause de la naissance, qui crée les êtres.

Les cinq Skandhas. — Cette individualité, née de la volonté de vivre, provoque la formation d'organes nécessaires à la vie qu'on appelle « les cinq *Skandhas* ». M. Chaboseau prétend que les Skandhas sont « orthodoxes » et remplacés, dans certaines écoles, par les Oupadhis « schismatiques ». J'ignore sur quoi cette assertion repose, et je ne crois pas qu'aucune école repousse les Skandhas. Ces Skandhas, simplement cités dans le *Catéchisme* qui les définit en bloc « une réunion de différentes forces inférieures et supérieures » (Q. 136), portent en sanscrit les noms de : 1° *Roûpa*; 2° *Vedanâ*; 3° *Sandjnyâ*; 4° *Sanskâras*; 5° *Vidjnyâna*. M. Chaboseau y voit : 1° « la face de Mâyâ, les choses »; 2° la « perception » qui « invente la nature »; 3° la « représentation » qui « renforce le mensonge » créé par la perception; 4° « la composition qui l'adorne et l'anime »; 5° la « connaissance qui avidement possède ce fantôme et s'épuise à l'aimer » (p. 175-6). M. Fujishima, interprète des textes japonais, énumère : 1° la forme... constituée par les cinq sens et les cinq objets des sens; 2° la sensation; c'est d'éprouver plaisir, douleur, etc.; 3° l'idée; c'est concevoir le blanc et le noir, la longueur et la petitesse, l'homme et la femme, le rond et le carré, etc.; 4° les concepts, tous les composés qui existent en dehors de la forme, de la sensation, de l'idée et de la connaissance..., l'action et le changement; 5° la connaissance, le roi de l'esprit (p. 75). Je pourrais essayer de mon côté, des définitions et des explications en invoquant des textes; mais ce serait trop long et, d'ailleurs, je ne serais pas complet. La question des Skandhas est très difficile et exige une étude spéciale. Je rappelle seulement que le Bouddha répète à satiété que les Skandhas ne sont pas le moi. Or, d'après le *Catéchisme*, ils constituent la « personnalité »; ils sont « ce que les adhérents des religions euro-

Digitized by Google

péennes appellent l'âme » (Q. 136). Aussi Soubhadra nous dit-il au même endroit que « la croyance en une âme immortelle... et en même temps personnelle... est regardée par le Bouddhisme comme une erreur. »

La Transmigration (*Sansâra*). — Cette personnalité, sujette aux accidents que l'on sait, prend fin tôt ou tard, « lorsque l'organisme meurt », par la séparation des Skandhas. Mais l'individualité, c'est-à-dire la « volonté de vivre » provoque « une nouvelle combinaison des Skandhas », c'est-à-dire une nouvelle personnalité, après celle-ci une autre, et ainsi de suite indéfiniment. De là, une série d'existences successives qui porte en sanscrit le nom de Sansâra et que nous appelons « transmigration »; on dit quelquefois « transmigration des âmes »; mais « des âmes » est de trop. Car, ainsi que nous venons de le montrer, il n'y a pas d'âme selon les Bouddhistes; ce que nous prenons pour l'âme n'étant autre chose que cette volonté de vivre, qui provoque toutes les naissances ultérieures, comme elle a provoqué la première.

Le Karma. — A l'époque où Michelet faisait son cours au Collège de France, on citait de lui, une phrase qu'il aimait à répéter : « Le Christianisme, c'est la grâce; la Révolution, c'est la justice ». Je la lui ai précisément entendu dire dans la seule de ses leçons à laquelle j'aie assisté, et qui, si elle ne fut pas la dernière, fut une des dernières. Il ajouta : « et la justice enferme la grâce »; ce qui ne me paraît pas exact. Du reste, la comparaison de la Révolution et du Christianisme n'est guère légitime. Le Christianisme s'occupe sans doute de la vie présente mais il a bien plus en vue la vie future; la Révolution ne se préoccupe que de la vie présente. La comparaison faite par Michelet devient admissible, si l'on substitue le mot « Bouddhisme » au mot « Révolution ». Ce qui caractérise le Christianisme, c'est la grâce, le pardon se combinant avec la justice; dans le Bouddhisme, point de pardon, mais une justice inflexible. — « Comment peut-on exprimer, de la manière la plus brève, l'essence de toute la doctrine? — Par le mot *justice*. Une justice immuable règne dans tout le domaine de la nature animée ou inanimée » (*Cat.*, Q. 113). En effet, d'après le Bouddhisme, toute bonne action est nécessairement

Digitized by Google

récompensée, toute mauvaise action infailliblement punie, sans qu'il se fasse de compensation des mauvaises actions par les bonnes. C'est le Karma qui règle les destinées individuelles; il est « ce que d'autres religions appellent la volonté de Dieu, la Providence ou la Destinée » (Q. 91); c'est l'ordre moral du monde..., l'enchaînement de la Cause et de l'Effet, dans la sphère morale... » (Q. 90). Pour M. Chaboseau, Karma est « la formule algébrique par quoi peut être évaluée la mesure selon laquelle l'être a réalisé ses virtualités... » (p. 179), « l'inhibition ou la tension convergente » (p. 182), Tanhâ étant, nous l'avons vu, « la tension divergente ». Car nos deux auteurs (dont l'un s'est visiblement inspiré de l'autre, ce que je ne dis pas par forme de reproche), établissent un lien entre Karma et Tanhâ. Le mot Karma signifie proprement « acte »; mais il désigne aussi la conséquence, le fruit de l'acte, et, par suite, le sort fait aux êtres en raison de leurs actes. C'est même dans ce dernier sens qu'on le prend le plus communément; on confond l'effet et la cause. Quant au Tanhâ, c'est la cause initiale des existences individuelles dont le Karma règle les conditions diverses. Je ne sais si la part faite à Tanhâ dans cette théorie est rigoureusement conforme à l'enseignement bouddhique. Car c'est Avidyâ (l'ignorance), qui est ordinairement désignée comme jouant le rôle prêté ici à Tanhâ; certains textes l'attribuent aussi à Karma. Mais je n'ai pas le temps de m'arrêter à ces difficultés. Je suis mes auteurs.

Les cinq conditions. — Le Karma répartit les êtres, suivant leurs mérites, dans cinq conditions différentes, et les envoie soit dans le monde infernal (Naraka), soit dans le monde des fantômes (Preta), soit dans celui des animaux, soit dans celui des hommes, soit dans celui des dieux (*Boudd. jap.*, p. 73). — M. Fujishima, sans y insister beaucoup, ne dissimule rien de cette distribution des êtres qui gêne visiblement l'auteur du *Catéchisme* et celui de l'*Essai philosophique*. M. Chaboseau ne s'en cache pas; il essaye de distinguer entre la transmigration et la métempsycose, comme Gros-René entre la comparaison et la similitude : « La métempsycose, dit-il (p. 184), qui fait rétrograder l'homme dans le corps de tel ou tel de ses frères inférieurs en punition de tel ou tel crime,

Digitized by Google

n'est-elle pas incompatible avec l'évolutionisme fondamental de la philosophie de Gotama? » — Hélas! non. M. Chaboseau voudrait pouvoir mettre cette doctrine sur le compte des missionnaires; mais les faits sont là. Il se rabat sur l'ésotérisme; mais les textes sont précis et formels. Gotama lui-même a vécu animal, et plus d'une fois. Nos bouddhistes européens doivent être bien persuadés que pareil sort a dû leur échoir dans le passé et leur est réservé dans l'avenir.

Ciel et enfer. — Il est triste d'être animal; il est plus triste encore d'être damné. Est-il possible qu'un Bouddhiste, et même un être quelconque, soit damné? Nous lisons dans le *Catéchisme* : « 125. N'y a-t-il pas d'enfer, pas de ciel? — Non... » Comment? Non! — Mais que faites-vous des 27 étages du ciel où il y a tant de dieux divers, du ciel d'Indra où se rendent tant d'êtres qui ont éprouvé de bons sentiments envers le Bouddha, du ciel Touchita, d'où Gotama, sous la forme d'un jeune éléphant blanc, descendit dans le sein de sa mère? Pourquoi comptez-vous enfin les huit grands enfers, et les trente-deux petits, — dont quelques-uns portent le nombre à 128, et même au delà? Le Bouddha n'a-t-il pas dit maintes fois que les bons vont au Svarga et les méchants dans le Naraka? Vous évitez ces mots « ciel » et « enfer » pour ménager les non-croyants et les croyants; car les non-croyants vous diraient : « Vous nous proposez une religion nouvelle, raisonnable, philosophique, et vous nous parlez de ciel et d'enfer! Adressez-vous à d'autres! » — Et les croyants diraient : « Vous nous apportez un ciel et un enfer nouveaux; nous préférons ceux que nous avons. Car nous croyons qu'on y va en vertu des jugements infaillibles d'un Dieu qui est la science absolue, la suprême justice et l'amour infini, au lieu qu'on ne va dans les vôtres que poussé par nous ne savons quelle fatalité incompréhensible, à la suite d'existences prétendues dont on n'a aucun souvenir ni aucune idée. »

Il est vrai que le *Catéchisme* corrige son inconcevable « non », en nous parlant de mondes obscurs et de mondes brillants. C'est jouer sur les mots; je ne m'attarderai pas à le prouver. A la question : Y a-t-il un ciel et un enfer bouddhiques? il n'y a qu'une

Digitized by Google

réponse à faire : Oui. Et cette réponse n'admet qu'une restriction : Ce ciel et cet enfer ne sont pas des demeures définitives. — On attache généralement la notion de perpétuité aux conditions de la vie future. Cette notion existait chez les Grecs et les Romains. *Sedet æternumque sedebit Infelix Theseus* « Assis, assis pour l'éternité, tel est le sort du malheureux Thésée ». Le Christianisme enseigne la vie éternelle et les peines éternelles; cependant, certains chrétiens prétendent que ce mot « éternel » appliqué aux peines ne doit pas se prendre à la lettre; d'autres admettent des peines temporaires et des peines éternelles. Je n'ai pas à discuter cette grave question; je me borne à constater que l'éternité des peines est au moins énoncée, au lieu que, d'après le Bouddhisme, dont un des principes essentiels est l'impermanence absolue de toutes choses, les joies célestes et les peines infernales, quelle qu'en puisse être la durée, doivent nécessairement finir comme tout le reste. On dit cependant que la onzième secte japonaise admet l'éternité des récompenses de la Terre pure et celle des peines du Naraka, contrairement au principe que nous venons de rappeler. M. Fujishima aurait bien dû s'expliquer sur ce point délicat. Mais il garde un silence prudent.

M. Chaboseau ne dit rien de l'enfer : il ne parle que des Prêtas, les « fantômes » de M. Fujishima. Ces Prêtas ressemblent fort à des damnés; mais ils en sont distincts; ils correspondent à peu près à nos « revenants ». Dans le passage où l'auteur présente le Christianisme comme un travestissement du Bouddhisme, on lit : « l'enfer est le Preta-loka (monde des Pretas) corrompu » (*Essai*, p. 240). Je réponds que si le Christianisme avait emprunté son enfer à l'Inde bouddhique, c'est le Naraka qu'il aurait adopté, et non le monde des Pretas.

La souffrance. — Cette existence, exposée à tant de vicissitudes et à des accidents si graves, se confond avec la douleur. Cette série d'existences, qui a pour principe le désir coupable d'exister, n'est qu'un enchaînement de maux. « Le Sansâra, c'est la douleur », a dit le Bouddha, et ses disciples doivent être convaincus de cette vérité. Même les jouissances que nous croyons goûter ne sont pas des véritables jouissances. M. Chaboseau l'explique

Digitized by Google

dans son chapitre XIII. L'illusion funeste dont nous sommes les jouets nous fait voir sous de riantes couleurs les objets les plus déplaisants. Aucun des soi-disant biens que nous croyons posséder n'existe; les notions positives que nous avons des choses sont des erreurs. Qu'est-ce, par exemple, que le bien-être? C'est le malaise, un moindre malaise? — Qu'est-ce que la santé? La maladie, un état maladif inférieur à ce qu'on est convenu d'appeler maladie. — Qu'est-ce que le bien? Le mal, un mal moindre. — Qu'est-ce que le beau? Le laid évidemment, une laideur moindre. — On ne doit pas dire qu'une chose est plus ou moins bonne, belle, etc.; on doit dire qu'elle est plus ou moins mauvaise, laide, etc. — Voilà comment il faut comprendre la vie, en se persuadant bien que ces maux si variés, et ne différant que par des degrés, viennent de nous, uniquement de nous; nous les avons désirés, nous les avons voulus. — Nous sommes pris comme dans un engrenage. Est-il possible d'en sortir?

Le suicide. — La mort volontaire apparaît de plus en plus comme le remède à tous les maux. « On se fait sauter le caisson, on est bien tranquille le lendemain », entendais-je dire un jour à quelque voyageur de commerce, étant à table d'hôtes en voyage. MM. Chaboseau et Soubhadra traitent la question avec un tel accord que, ici encore, le philosophe a dû s'inspirer du catéchiste. Leur théorie peut se résumer en ces trois propositions : 1° Le suicide est permis, « légal » (Q. 125); car le droit qu'on a sur sa propre vie est incontestable. 2° Mais il est « insensé » (*ibidem*); 3° Il aggrave la situation du misérable. — Je ne comprends pas ce raisonnement. Je m'explique mal qu'un acte insensé soit légitime; je ne m'explique pas du tout qu'un acte légitime apporte une aggravation de maux. Si la situation empire par l'effet du suicide, c'est que le suicide est nuisible, et, s'il est nuisible, il est coupable. Je réponds donc à mes deux auteurs ce que Gotama disait à un de ses adversaires : Ce que vous avez dit d'abord ne s'accorde pas avec ce que vous avez dit ensuite; ce que vous avez dit ensuite ne cadre pas avec ce que vous aviez dit d'abord. — Votre conclusion ne se déduit pas de vos prémisses.

Digitized by Google

Mais je veux examiner la question de la légitimité du suicide indépendamment de la conséquence fausse.

Assurément on ne peut pas faire à un bouddhiste des reproches tels que ceux-ci :

> De quel droit sur vous-même osez-vous attenter?
> Vous offensez les dieux auteurs de votre vie ;
> Vous trahissez l'époux à qui la foi vous lie ;
> Vous trahissez enfin vos enfants malheureux...

Il ne reconnaît point de Dieu auteur de sa vie, et n'a ni époux (ou épouse), ni enfants, s'il est un vrai bouddhiste. — Mais est-il autorisé à faire entendre des plaintes telles que celles-ci?

> Moi vivre! moi, lever des regards éperdus
> Vers ce ciel outragé que mon fils ne voit plus!
> Sous un maître odieux dévorant ma tristesse,
> Attendre dans les pleurs une affreuse vieillesse!
> Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
> La vie est un opprobre et la mort un devoir.

Non! la mort n'est pas un devoir. Si la vie est pour vous un opprobre, si votre fils ne voit plus « ce ciel outragé », si vous gémissez sous un maître odieux, vous l'avez mérité ; c'est la punition de vos méfaits d'autrefois : vous devez subir votre sort avec courage, sans vous insurger contre « l'ordre moral universel ». C'est ce que Soubhadra explique, du reste, dans sa réponse à la Question 134, qui est une véritable réfutation de sa réponse à la Question 133.

J'ai suivi mes auteurs sur leur terrain; j'ai traité la question du suicide à leur point de vue, et en théorie. Il y a une autre étude à faire, celle qui s'appuie sur les textes dont ils ne paraissent pas s'être préoccupés. Ces apologistes, — détracteurs du suicide ont l'air de ne pas douter qu'il y a (bouddhiquement parlant) des suicides bienfaisants qui procurent d'heureuses transmigrations. Mais il s'agit là d'un travail spécial étranger à celui-ci.

La prière. — Y a-t-il des moyens plus efficaces d'échapper aux

Digitized by Google

maux de l'existence, la prière, par exemple, ou d'autres formes du culte? — La prière est l'acte religieux par excellence; c'est l'entretien de l'être fini avec l'Être infini, la requête de l'être faible et borné à l'Être tout-puissant et sans limites dont il sait qu'il dépend. Pour M. Chaboseau, « c'est la pire insulte qu'il soit possible de cracher à un être qualifié de suprême » (p. 216). Il y a pourtant des théistes qui ne prient point. Le Vicaire savoyard ne prie pas le Dieu de l'existence duquel il est pleinement convaincu. Comment donc le Bouddhiste adresserait-il sa prière à un Dieu qui, pour lui, n'existe pas, à l'implacable fatalité dont rien ne peut arrêter le cours? — Il ne le peut. De là vient que le *Catéchisme* nous dit : (Q. 145) « Il n'y a pas, à proprement parler, de prières et de sacrifices dans la religion bouddhique ». — Pourquoi cette atténuation « à proprement parler »? Ah! c'est que, bien souvent, on prie... sans prier. Au moment d'un grand danger, en présence d'une injustice criante qu'on ne peut empêcher, un recours s'élève, du fond de cœur, à la suprême puissance ou à l'éternelle justice. Quand le Vicaire savoyard s'écrie : « Être clément et bon! quels que soient tes décrets, je les adore!... Dieu clément et bon..., dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite... », il y a une prière dans ces actes d'adoration. Et les Bouddhistes prient, eux aussi; M. Chaboseau le constate avec chagrin. D'abord, si le Bouddha ne tient pas grand compte des dieux révérés par la foule, il ne les exclut pas, il en ajoute même de son invention. De plus, il se met au-dessus d'eux : de là vient qu'on lui donne la qualification de *Devâtideva* « dieu suprême des dieux ». Il n'est qu'un homme, c'est vrai; mais cet homme supérieur est arrivé à une perfection divine. Et comme l'homme simple, qui n'est pas bouddha, philosophe ou métaphysicien, sent sa faiblesse, il implore les Bouddhas présents, passés et futurs, les dieux du Panthéon brahmanique et bouddhique; il leur fait des offrandes, il leur rend un culte; si bien que cette religion bouddhique, rationaliste, philosophique, athée, est peut-être la plus encombrée de pratiques superstitieuses qui soit sous le soleil. Ce qui console M. Chaboseau, c'est qu'elles sont, paraît-il, extrêmement bien

Digitized by Google

imaginées; telle est « la réitération du trigramme AUM, dont l'émission inaudible, en diminuant l'expiration de l'acide carbonique, attarde la nutrition, supprime à peu près la sécrétion, et détermine l'état hypnotique, c'est-à-dire facilite les œuvres psychiques et hâte la maturation du sixième sens » (p. 218). Sont-ils avisés, ces Bouddhistes, de faire produire à leurs superstitions de si heureux effets, et de gouverner si habilement leur acide carbonique, dont ils ont si bien compris le rôle dans la respiration tant de siècles avant Lavoisier!

Les miracles. — La prière nous conduit à parler des miracles. « Y a-t-il des miracles? », demande le *Catéchisme* (Q. 148). Il répond : « Non; un vrai miracle équivaudrait à la suspension ou à l'abolition des lois naturelles ». Cependant il y a (Q. 149) « des événements inintelligibles ayant lieu suivant des lois qui nous sont encore inconnues ». Ainsi quand le Bouddha s'assied ou se promène dans l'air, prend une forme nouvelle, change une jeune femme en vieille décrépite, une affreuse laide en ravissante beauté, quand un Arhat (c'est là un de ses privilèges) s'élève dans l'air, il n'y a point là de miracles; il y a seulement des faits inintelligibles s'accomplissant suivant des lois que nous ne connaissons pas; mais le Bouddha les connaît, et cela doit nous suffire. Que prétend-on donc faire du Bouddha? un inventeur de génie, un Montgolfier, un Stephenson, un Edison? ou un prestidigitateur, un émule de Robert Houdin?

Les faits que nous avons cités appartiennent à ce que le Bouddhisme appelle Riddhi « pouvoir surnaturel ». On ne veut pas les qualifier « miracles », parce que ce mot éveille dans l'esprit l'idée d'une assistance ou d'une intervention divine et que l'on supprime Dieu. Mais, nous aboutissons à la même conclusion qu'à propos des « Livres saints » et de la prière. Le Bouddha n'est qu'un homme; mais il est investi d'un pouvoir surhumain, c'est-à-dire divin. La vérité est que les Orientaux, et surtout les Indiens, les Bouddhistes, sont affamés de merveilleux. L'idée d'obtenir un pouvoir surnaturel leur tourne la tête; ils croient qu'on peut, et même qu'on doit l'obtenir, non par l'étude des lois de la nature dont ils ne se préoccupent guère, mais par la perfec-

Digitized by Google

tion morale, par un travail tout intérieur, en recourant, soit aux tours de force, aux macérations, se torturant, restant des jours entiers et même plus longtemps sur un seul pied, etc., soit à la méditation, à l'extase, regardant le bout de son nez, etc. Un sage indien arrivé à la perfection est un thaumaturge; les tours de force qu'il accomplit sont les signes les plus certains et les marques nécessaires de la perfection à laquelle il est arrivé. Le lecteur peut juger d'après cela ce que vaut cette négation des « miracles ».

La Confrérie des Élus. — Le meilleur moyen et même le seul d'arriver à la perfection est l'entrée dans la « Confrérie des Élus », autrement dit, l'affiliation à l'ordre mendiant dont Gotama fut le fondateur. J'admire sur ce point la réserve de M. Chaboseau. J'ai peut-être mal lu; mais je n'ai vu nulle part qu'il nous engage à nous faire moines ou manifeste l'intention de donner un bon exemple. Soubhadra, qui est bhikshou, c'est-à-dire moine, ne pouvait faire autrement que de nous exhorter à la vie monastique; aussi n'y manque-t-il pas. A bon entendeur salut! Il me semble inutile d'insister. Cependant je ne puis laisser passer l'expression « Élu » par laquelle on prétend traduire le mot sanskrit Arya. « Elle n'en rend le sens qu'incomplètement », nous dit-on (*Catéchisme*, p. 108). Je soutiens qu'elle ne le rend en aucune façon. Arya est le nom d'une race, et se prend ordinairement dans le sens de « noble ». Il désigne en effet les castes supérieures de l'Inde; c'est un terme aristocratique au premier chef, et le mot grec *aristos* lui est apparenté de très près. Le Bouddha l'applique à lui-même, à ses adhérents, tandis qu'il jette le qualificatif dédaigneux *prithakdjana* (gens du commun) à ceux qui ne sont pas de son école. L'expression évangélique « élu » (de Dieu) répond à une tout autre conception, à de tout autres idées, à un système tout différent, et ne peut avoir aucune place dans le Bouddhisme.

Nirvâna. — Quand on a, à force de vertu, épuisé son Karma, c'est-à-dire la fatalité dont on porte le poids à travers la longue série des existences, on est affranchi de la transmigration. Le Nirvâna est la fin, la suppression, la négation du Sansâra. Mais

Digitized by Google

dans quelle situation se trouve l'être qui a obtenu ce précieux résultat? Là-dessus grand débat. Le mot, par lui-même, signifie « extinction », mais qu'est-ce qui est éteint? Les réponses varient en Asie comme en Europe. M. Fujishima, après avoir cité plusieurs opinions (p. XXXIV-XXXVIII), arrive à cette conclusion singulière et quelque peu énigmatique que « le Nirvâna est inséparable du Sansâra », que, « si la civilisation du monde moral et du monde physique atteint ultérieurement à la perfection, ce sera ici-bas le Nirvâna; ceux qui y résideront seront des Bouddhas ». Selon lui, « il n'y a aucune raison de partager l'inquiétude de quelques savants occidentaux qui tiennent le Nirvâna bouddhique pour un grand péril ».

Pour M. Chaboseau le Nirvâna est « le néant dans l'acception rigoureuse du mot, s'il s'agit du Pratyekabouddha », parce qu'il est égoïste, mais non du Bouddha parfait; car, « puisque les volitions salvatrices ne sont point réalisées à l'heure où le Bouddha parfait entre en Nirvâna, elles doivent lui survivre » (p. 207). Les Bouddhas s'éteignent; mais leur volonté n'a pas cessé d'agir, et elle agira tant que Mâyâ tout entière n'aura pas réintégré le vide, c'est-à-dire à jamais » (p. 208). La volonté subsiste; mais l'être voulant n'existe plus. Quelle singulière façon d'exister!

Soubhadra traduit ordinairement Nirvâna par « paix éternelle ». C'est, dit-il, « un état que les paroles ne peuvent dépeindre et que l'imagination de celui qui n'est pas détaché du monde cherche en vain à se représenter » (Q. 84), et en note : « Ce n'est pas le néant; c'est plutôt un état de suprême spiritualisation dont aucun de ceux qui sont entravés dans les liens terrestres ne peut se faire une idée suffisante... Ce qui est éteint c'est la flamme de la sensualité et du désir, le feu-follet vacillant du moi et de l'individualité (l'âme). » Plus de moi, plus d'individualité; qu'est-ce qui reste? Rien, absolument rien.

Voici un être qui, après des centaines, des milliers, des millions d'existences, est enfin arrivé à la dernière. Il vient de rendre le dernier soupir; il ne renaîtra pas. Dans quelle situation se trouve-t-il? Dans celle où il était à l'instant qui a précédé sa première naissance? Non, pas même cela; car, à ce moment, il

Digitized by Google

existait un désir de vivre, qui a précisément motivé sa première naissance, désir incompréhensible, désir en l'air, ou plutôt dans le vide, désir éprouvé on ne sait par qui, par un être qui n'existe pas, mais qui existera tout à l'heure, à cause même de ce désir. Or, ce désir antérieur à la première naissance ne peut plus exister après l'exhalation du dernier soupir; car s'il existait, il causerait de nouvelles naissances; il n'existe donc plus. Mais alors qu'y a-t-il? Rien. Le malheureux, à cause de ce désir de vivre, s'était individualisé : c'est là son crime. Il a réussi à se désindividualiser ; il est rentré dans le vide; il ne reste rien de lui, que cette matière élémentaire, qui est et qui n'est pas, qui peut devenir toute espèce de choses, mais qui n'est rien, tant qu'un désir malsain n'agit pas en elle ou sur elle : qu'un mouvement se manifeste en elle et le fléau de l'existence individuelle reparaît. Mais le Nirvâna est précisément la disparition, l'extinction de ce désir d'individualisation qui est la cause des existences, il est donc le néant. Il est bien inutile de le déguiser sous le nom sonore et trompeur de « suprême spiritualisation ».

M. Chaboseau, à la fin de son livre, s'occupe de l'influence du Bouddhisme dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Je voudrais dire quelques mots sur certains points.

Art bouddhique. — « Les zélateurs de Gotama ont innové dans l'Inde l'architecture religieuse. Le pays des Thaï (Siam), des Khmers (Cambodge), Java conservent du génie de ces pieux ouvriers (les artistes bouddhistes) des témoignages admirables. L'art chinois leur doit son épanouissement, l'art japonais son existence. Enfin, il n'est pas jusqu'à l'Empire aztèque et jusqu'au Pérou des Incas qui n'aient été fécondés par eux » (p. 221-222). Il y a peut-être là quelque exagération et des assertions hasardées ; mais, au fond, cela est exact; l'influence du Bouddhisme n'est pas contestable ; elle a été puissante et généralement bienfaisante. Mais qu'est-ce que l'influence passée auprès de celle que M. Chaboseau entrevoit dans l'avenir?

Triomphe du Bouddhisme. — Le Christianisme et l'Islamisme disparaîtront devant le Bouddhisme dont ils ne sont que de mauvaises copies. Car « la religion de Jésus est un produit âryen pur »

Digitized by Google

(p. 240) ; et un fait le prouve avec évidence : « son promoteur n'a-t-il pas été assassiné par des Sémites »? Mais, alors, il faudra dire que le Bouddhisme n'est pas « un produit âryen ». Les Aryens ne l'ont-ils pas repoussé avec mépris? Gotama, il est vrai, n'a pas été un martyr (bien que j'aie lu, il y a quelques mois, dans je ne sais quel petit journal, un résumé de sa vie où l'on disait qu'il avait été mis en croix ou attaché à un gibet quelconque); mais le Bouddhisme n'en a pas moins eu dans l'Inde le sort d'une religion dont le fondateur serait tenu pour un criminel. On a cru longtemps qu'il avait succombé à une habile ou atroce persécution; cette opinion est maintenant abandonnée; et la soutenir serait donner la preuve qu'on n'est pas au courant de la « science », qui ne sait rien sur la question. Mais cette ignorance n'empêche pas d'affirmer : au contraire; on affirme d'autant plus qu'on sait moins. Ce n'est pas assez de dire que le Bouddhisme n'a pas été persécuté; on déclare hautement qu'il ne peut pas l'avoir été. Pourquoi? Parce que, nous dit M. Chaboseau, « il est injuste de prêter en cette occasion au Brahmanisme une attitude qu'il n'a jamais eue à l'égard de nulle croyance ennemie » (p. 37), phrase qui vient à l'appui de celle qu'on lit à la page 40 du *Catéchisme* : « De même que le Bouddhisme, le vrai Brahmanisme est étranger à toute intolérance, à tout fanatisme religieux. » Je le veux bien; d'autant plus que j'ai dit, en parlant de l'ésotérisme, quelque chose d'approchant; mais il n'y a pas de règle sans exception. S'il y a un « vrai Brahmanisme », il peut bien y en avoir un faux qui serait persécuteur : il est très bien de poser des principes; mais, en histoire, il faut établir des faits. Csoma nous dit que le 15e ouvrage du XIe volume du Rgyud, dans le Kandjour, parle de princes indiens qui ont favorisé ou persécuté les Bouddhistes. Beal, dans son catalogue du Tripitaka chinois, nous apprend que le livre intitulé King-liu-i-siang « Mélanges du Soûtra et du Vinaya », retrace l'histoire des persécutions que le Bouddhisme a subies dans l'Inde. Tant que ces livres n'auront pas été étudiés ou traduits, et que les points de fait signalés n'auront pas été élucidés, je suspendrai mon jugement.

Du reste, de quelque manière que la question soit résolue, que

Digitized by Google

le Bouddhisme ait été écrasé par la persécution ou qu'il ait succombé sous le poids des arguments contraires, qu'il soit tombé sous le mépris, sous la conspiration du silence ou par son relâchement et sa négligence, il est positif que cette religion si profondément indienne a été rejetée de l'Inde, que cette doctrine des Aryas a été reniée par la race âryenne, à tel point qu'un homme étranger à cette race vient nous dire sur un ton qui frise l'arrogance : Le vrai Bouddhisme est le Bouddhisme japonais. Si ce n'est pas la violence qui en a eu raison, sa condamnation est encore plus éclatante et significative. S'il s'est ruiné par sa propre faute, le fait est encore plus grave. Qu'on lise les deux pages écrites sur ce sujet par M. Chaboseau (p. 57-58), on sera étonné de le voir prédire avec tant d'assurance (p. 245-551) une telle expansion dans le monde à ce Bouddhisme « expirant de décrépitude précoce... après mille ans d'une vie puissante, » dans le pays même où il était né.

M. Chaboseau attend du triomphe du Bouddhisme la réalisation de quatre grandes réformes : la suppression de la peine de mort, celle de la guerre, la substitution de l'alimentation végétale à l'alimentation animale, la « crémation ». On a fait bien des efforts pour atteindre ces résultats sans invoquer le Bouddhisme ; et je ne pense pas que le Bouddhisme y puisse grand'chose, d'autant plus que les faits dont M. Chaboseau appelle de ses vœux la disparition se voient en pays bouddhique comme ailleurs. Mais, sans approfondir cette question, je veux toucher les points sur lesquels l'auteur attire notre attention.

Peine de mort et guerre. — Il semble ne dénier à la société le droit d'ôter la vie au criminel que pour affirmer de nouveau la légitimité du suicide. A propos de la guerre (il n'y a sur l'un et l'autre sujet que quelques lignes), il tient surtout à « l'extirpation de la cause majeure des carnages, cette cause qui serait bouffonne en tant que candide épanouissement de vanité puérile, si elle n'était hideuse en tant que bavement de haine et de vindicativité de peuple à peuple, le patriotisme ». Pas de commentaire ! la citation suffit.

Si le patriotisme est un bavement de haine et de vindicativité

Digitized by Google

de peuple à peuple, l'honneur est sans doute un bavement de haine et de vindicativité d'homme à homme. J'aurais attendu quelque chose sur le duel ; M. Chaboseau n'y trouve-t-il pas à redire ou n'attend-il rien du Bouddhisme pour guérir cette plaie? Ma question lui paraîtra peut-être indiscrète, et je n'insiste pas ; mais je suis étonné de voir tant d'indignation contre la peine capitale et la guerre, et une telle indifférence pour le « jugement de Dieu », ce legs de la superstition et de la barbarie héroïque.

Alimentation. — « Personne ne conteste que notre espèce... soit essentiellement frugivore... il est officiel que la viande... est un foyer constant de dangers pour la santé humaine... » (pp. 236-7). Je ne discuterai pas la question traitée en trois pages par l'auteur dans l'esprit que ces courtes citations font connaître. Je laisse ce soin à de plus compétents ; quelques mots seulement !

Il paraît qu'il y a en France des populations qui ne vivent que de bouillie de pommes de terre et mangent de la viande une fois par an. Ces pauvres gens qui ne remplissent pas le monde du bruit de leurs « revendications », mériteraient sans doute un sort plus heureux, en particulier une nourriture plus solide et surtout plus variée. Ils vivent cependant. Je ne demande certes pas que nous soyons mis à leur régime que je voudrais voir modifié pour eux-mêmes. Mais en songeant à l'horrible tuerie et au supplice d'engraissement dont tant d'animaux sont journellement victimes pour satisfaire la soif de lucre des uns et la gourmandise des autres, je ne puis me défendre d'un mouvement de pitié pour ces malheureuses créatures.

Il ne faut pas croire, du reste, que les Bouddhistes excluent absolument la « zoophagie » ; les poissons sont bien des êtres vivants ; on ne s'abstient pas d'en manger en pays bouddhique. Si parfois un riche dévot achète un coup de filet pour rejeter le poisson à la rivière, une multitude de poissons à qui leur mauvais Karma n'a point procuré ce genre d'avantage passent dans l'estomac avide de Bouddhistes moins scrupuleux ou moins favorisés de la fortune. D'ailleurs c'est par un repas de viande de porc que Gotama est entré dans son Nirvâna. On dit que s'il a accepté ce mets doublement mauvais, c'est parce qu'un Bouddhiste ne doit

Digitized by Google

jamais « repousser ce qui lui est offert de bon cœur » (*Cat.*, p. 46; *Essai*, p. 48). Les livres bouddhiques parlent souvent d'invitations faites aux bhikshous, ou même sollicitées par eux, de repas somptueux qui leur sont offerts. Bref, la bonne chair ne leur est pas interdite, quoique la sobriété leur soit sévèrement prescrite, et il est probable qu'ils font plus facilement connaissance avec la viande que les paysans du Nivernais et d'autres parties de la France qui ne sont ni moines ni bouddhistes.

Traitement des animaux. — Cette question de l'alimentation se lie à celle du traitement des animaux. M. Fujishima omet la première, mais aborde la seconde. Selon lui, « il n'est pas permis de dire que le règne animal a été mis au monde pour notre utilité et notre jouissance » (p. XLI). Il reproche à la morale chrétienne d'être muette au sujet des animaux et prétend qu'il a fallu suppléer à cette lacune par des lois et par la fondation de sociétés protectrices. Si nous n'avions d'autre protection contre les malfaiteurs que les préceptes de la religion, nos vies et nos biens courraient de perpétuels et terribles dangers : le vol et le meurtre sont défendus par toutes les religions; ce qui n'empêche pas qu'il faut des lois et des tribunaux. Quant aux préceptes du Christianisme relativement aux animaux, ils ne sont ni très nombreux ni très explicites; il serait cependant facile de montrer qu'il ne permet ni la violence ni l'abus de la force envers des êtres qui sont des créatures de Dieu faites pour l'homme. Car il est bien vrai que, selon la Bible, les bêtes sont, en général, destinées à l'usage de l'homme. La manière de voir des Bouddhistes est fondée sur de tout autres principes; leur sympathie pour les animaux prend souvent une forme extravagante et n'est pas sans danger. Du reste, ils ne sont pas absolument sans reproche dans leur conduite à l'égard de ces frères inférieurs; eux aussi, ils les font servir à leurs plaisirs et à de cruels divertissements. Preuve en soit la passion pour les combats de coqs dont certains peuples bouddhistes sont enfiévrés. Ces réserves faites, on peut dire que le sentiment de pitié qui en général anime les Indous et les peuples bouddhistes à l'égard des animaux est louable et touchant. Les Européens ne pourraient que gagner à en prendre quelque chose.

Digitized by Google

Sépulture. — « Il faut voir dans l'institution de la crémation une mesure d'hygiène sociale... la pratique de ce mode sépulturaire évite l'empoisonnement de l'eau et de l'atmosphère, conséquence naturelle de la putréfaction lente des corps inhumés selon la folie chrétienne, ou exposés aux oiseaux de proie selon l'aberration guèbre » (p. 238). Je ne traite pas la question de la « crémation » ; je ne m'occupe que du Bouddhisme, et je réponds à M. Chaboseau que « l'aberration guèbre » est aussi une aberration bouddhique et que la folie « chrétienne » sera, au besoin, une folie bouddhique. On s'imagine que la combustion des corps est le vrai mode de sépulture des Bouddhistes ; aussi lorsque quelqu'un d'entre eux, égaré parmi nous, vient à transmigrer et que son corps a été brûlé au Père-La Chaise, on croirait, à lire les récits des journaux, qu'un important triomphe a été remporté par le principe de la liberté des cultes et un grand exemple donné par l'Asie à l'Europe ; il semble que les préjugés nationaux vont disparaître et que le règne de la vraie tolérance va commencer. Or, ce genre d'obsèques qu'on vante si fort est exceptionnel ; c'est celui des grands et des prêtres, des Aryas, ce que nous pourrions appeler, dans notre langage démocratique, la sépulture aristocratique et cléricale. Les corps des gens de rien sont donnés en pâture aux animaux carnassiers, quadrupèdes et volatiles, ou aux crocodiles et aux poissons des cours d'eau. C'est là la vraie sépulture du Bouddhisme qui, méprisant et détestant le corps, ne peut le traiter avec assez de dédain. Seulement, il y a de hautes et saintes dignités, qui exigent le respect et dont il faut garder non seulement le souvenir, mais les reliques ; de là la combustion des corps.

Mais ce mode n'est nullement obligatoire. Dans son *Analyse du Kandjour*, Csoma résume ainsi le contenu du folio 53 du volume XI de la Discipline : quand il n'y a pas de bois pour brûler un corps mort ou un fleuve pour l'y jeter, on peut l'enterrer. Csoma n'a pas pris le soin de dire que cette décision du Bouddha a été donnée à propos du décès d'un membre de la confrérie, parce que toutes les prescriptions relatées dans cette portion des Écritures bouddhiques concernent les moines. Donc, pour eux, voici la règle : Brûler le corps si l'on a du bois ; sinon, le jeter dans une

Digitized by Google

eau courante; à défaut d'eau courante, inhumer. Et il ne s'agit ici que des sépultures de première classe. Il n'y a donc pas lieu de faire tant d'éclat à propos de l'inhumation; la « crémation » n'est pas une mesure aussi générale et aussi exclusive qu'on le suppose. Les promoteurs de ce système feront bien de chercher leurs arguments ailleurs que dans le Bouddhisme qui n'est, du reste, à aucun titre, une autorité.

Conclusion. — « La doctrine où la génération à venir accordera en une symphonie sublime la Science, la Philosophie et la Religion ne sera que l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi ». — Telle est la phrase finale ou la conclusion du livre de M. Chaboseau. Je ne doute pas que M. Fujishima ne la signât des deux mains; Soubhadra-bhikshou ferait peut-être des difficultés à cause de ce « Lotus de la Bonne Loi » qui est le titre d'un gros traité septentrional bien moins goûté à Ceylan qu'au Japon; je crois cependant qu'il abonderait dans le même sens. Et, malgré cela, je crains fort que de graves dissonances ne vinssent troubler la symphonie. Le Bouddhisme sans ciel, sans enfer, sans miracles, de Soubhadra est-il-bien « le Bouddhisme tel que la science l'a avéré », de M. Chaboseau? Et ces deux Bouddhismes se confondent-ils avec « l'orthodoxie » japonaise de M. Fujishima? J'en doute beaucoup. Mais je ne puis entrer, à ce sujet, dans des explications qui seraient trop longues. Je me borne à répéter ce que j'ai dit ailleurs : Je ne prends pas le Bouddhisme européen au sérieux. Et j'ajoute : S'il est une terre peu propice à l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi », c'est celle du peuple que l'illustre traducteur du *Lotus de la Bonne Loi*, Eugène Burnouf, qui, je crois, s'y connaissait un peu, déclarait « le moins bouddhiste du monde » [1], le beau pays de France.

L. Feer.

1. *Choix de lettres* d'Eugène Burnouf, p. 21. Lettre V à Chr. Lassen.

Digitized by Google

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GYAU-NEN, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Pendant les mois d'août et de septembre de l'année 1890, j'étais à Colombo, dans l'île de Ceylan, et je me mis à étudier le Bouddhisme avec un prêtre japonais nommé *Yoshitura Haugen*. Je le nomme avec plaisir; son nom me rappelle les heures que nous avons passées à travailler ensemble dans sa maison blanche, chauffée par le soleil de cette île heureuse. Ni mes questions incessantes, ni mes objections hâtives ne troublèrent jamais le calme de son esprit profondément persuadé et trop habitué aux difficultés de la philosophie pour ne pas deviner mes incertitudes au moment où je les disais. Je publie cette traduction à la fois par reconnaissance envers lui, — je sais qu'il sera satisfait à la pensée d'avoir contribué à faire connaître les enseignements de son maître, le Bouddha, en Europe; — et parce que j'espère que nos savants, nos étudiants, y prendront une idée de la grandeur et de la variété du système bouddhique, auquel ont travaillé des philosophes venus de l'Himalaya, ou habitant au pied du pic d'Adam, et d'autres issus de la cheyalerie japonaise[1].

1. Dans mon dictionnaire manuscrit japonais-français, déposé au *Musée Guimet*, à Paris, on trouvera l'explication d'environ deux mille mots de théologie bouddhique.

Digitized by Google

Je doute que l'Europe soit jamais bouddhiste. Notre personnalité est trop vivace; nous vivons par le cœur, bien plus que par l'intellect. Nos Descartes et nos Fénelon n'auraient pu supporter la croyance à l'inanité de toutes choses; les Champs-Élysées que visite Télémaque sont tout terrestres en comparaison de la spiritualité des descriptions du Nirvâna. Nos inquisiteurs condamnaient par le cœur les hérétiques à périr dès cette vie, de la main des hommes; le bouddhiste les voit, par l'intellect, précipités dans l'enfer futur, non comme châtiment, mais comme rétribution.

L'abrégé des doctrines bouddhiques dont je présente ici la traduction au public, fut composé en 1289 de notre ère, par un prêtre japonais, nommé *Gyau-nen*. L'édition sur laquelle j'ai fait ma traduction est de 1828; il en existe une plus récente, que je n'avais pas sous la main, dont le texte est pourvu de notes explicatives et de citations d'autres ouvrages.

L'*Histoire des douze sectes*, traduite en anglais par *Bun-yu Nan-jô* et plus récemment en français par *Fujishima Ryau-on*, est un ouvrage composé il y a peu d'années par plusieurs prêtres japonais, chacun traitant une ou plusieurs sectes. Elle s'écarte peu de celle des *huit sectes*, et la plus grande partie des notes explicatives, au haut des pages de son texte, sont des citations de l'*Histoire des huit sectes*. J'ai remarqué qu'elle avait, comme partie neuve et bien caractéristique, une réfutation, plutôt dédaigneuse, de certains principes de métaphysique « chrétienne », tel que celui d'un Dieu créateur, etc.; les traducteurs ont omis cela, et à tort; ils pouvaient être assurés que le public européen ne se serait pas froissé. Il faut d'ailleurs regretter que la traduction de *Bun-yu Nan-jô* soit trop littérale. Je n'avais que celle-là à ma disposition, à Colombo; je n'hésite pas à dire que, à égale connaissance de l'anglais et du chinois (car, au Japon aussi, la littérature bouddhique, à moins que tout à fait populaire, a pour langue le chinois), le texte est bien plus intelligible que la traduction.

Ce qui caractérise la traduction de *Fujishima*, c'est qu'il a essayé d'y faire correspondre les termes, les idées, les systèmes

Digitized by Google

occidentaux à ceux des différentes sectes bouddhiques. Cela est très délicat. Deux figures peuvent coïncider par la superposition de plusieurs de leurs lignes; ou avoir seulement en commun un point tangent, ou des points d'intersection. Cela n'est pas du tout la même chose. Tout homme en comprend un autre, directement ou par analogie, par comparaison. Nous arrivons à comprendre des termes tels que *karma*, la combinaison des causes, *nirvâna*, l'état suprême et transcendental (du moins selon le bouddhisme du nord), etc. De même un bouddhiste peut arriver à comprendre nos termes de *matière*, *âme*, *Dieu*, etc.; il peut en trouver des équivalents, semble-t-il, dans son langage. Mais ces équivalents ne sont pas adéquats. On sait que cette coïncidence exacte n'existe même pas entre les qualificatifs correspondants dans les langues européennes, qui pourtant vivent comme en famille depuis de longs siècles. Il nous faut observer le Bouddhisme de l'intérieur du Bouddhisme; et plutôt que de lui demander seulement s'il s'occupe des mêmes points auxquels nous nous intéressons, nous intéresser à ce qui l'a occupé. Aussi bien, il ne nous demande rien; c'est nous qui l'allons quérir. Nous devons nous mettre, passagèrement, à son point de vue, et voir de là les mots, les idées sur lesquelles a porté le fort de ses recherches philosophiques.

Quant au Néo-Bouddhisme, qui, d'après ce que j'ai lu je ne sais plus où, serait né au Japon, je n'en entendis jamais parler. Je le crois né au bord de la Seine. La plus moderne des sectes bouddhiques japonaises est la secte *Sin-syu*, dont le fondateur mourut en 1234. Elle est si différente des autres sectes, qu'on peut l'appeler, d'après certaines analogies, le protestantisme bouddhique; mais c'est encore le Bouddhisme du nord, et point un nouveau Bouddhisme. Au contraire, cette secte a ses grands temples à Kyauto, où elle vit dans l'ancienne atmosphère religieuse bien plus qu'elle ne le ferait à Tôkyau, où se forme le jeune Japon, imbu d'idées européennes.

Je m'attends à ce qu'on trouve que je n'ai pas expliqué assez en détail le contenu de cette traduction, de manière à en faire un volume de philosophie bouddhique. Les circonstances

Digitized by Google

ont abrégé mon séjour à Ceylan; et, rentré en Europe, d'autres travaux se sont imposés à mon attention et ont ralenti une correspondance théologique avec les amis que je compte parmi les prêtres bouddhistes.

Il n'y a plus besoin d'attirer l'attention du public savant sur l'utilité considérable du chinois, sur les matériaux immenses que procure la connaissance de cette langue à l'étudiant du Bouddhisme. Je veux seulement encore répondre à une critique du grand Eugène Burnouf, qui, dans un des appendices du *Lotus de la Bonne Loi*, à propos du mot *âsrava* et de sa traduction en chinois, dont il ne sait que faire, juge que les traducteurs chinois traduisaient avec une littéralité peu éclairée, et que pour cela, sur des points obscurs tels que celui-ci, leur traduction n'est d'aucun secours. Cependant, qu'on prenne le *Sukhâvatî-Vyûhasûtra*, publié par Max Müller : on y trouvera, à la fin, la traduction chinoise des stances de ce sûtra, et la traduction anglaise de ce chinois. Qui connaît un peu de chinois admirera, dans la beauté de ces vers, outre la piété profonde qui les inspire, le pur accent de la langue chinoise. Déjà le mètre de ces vers est tout différent du sanscrit; toute la traduction est l'œuvre d'un prêtre très lettré et très pieux, qui, à ces deux titres, était incapable de se contenter d'une traduction grammaticale. — D'ailleurs, en fait, le traducteur chinois a rendu *âsrava* par un terme que Abel Rémusat avait à son tour traduit en latin : *stillatio*, et qui signifie « écoulement ». En effet, selon la philosophie bouddhiste, toutes les fois que nous éprouvons une sensation, il y a, dans l'organe affecté, quelque chose qui semble s'écouler vers l'objet affectant, sans quoi cette résultante, qui est la sensation, ne pourrait pas avoir lieu. Cet « écoulement » est donc impliqué dans l'existence des sens et en général de toute notre vie périssable. Par conséquent, être affranchi de ces « écoulements » est un des avantages de l'état excellent dans lequel demeurent les Bienheureux. Cet exemple suffira à illustrer l'idée que je viens d'énoncer : le chinois est un auxiliaire précieux pour la connaissance des textes bouddhistes.

Digitized by Google

PRÉFACE DE LA RÉIMPRESSION DE 1828

Y a-t-il dans ce monde un autre prêtre éminent que nous puissions comparer, pour la quantité de ses ouvrages, à Gyau-nen, notre compatriote, le grand docteur de l'empire? Les plus étendus vont à 90 volumes (ainsi le *Hokke-syo* et le *E-kwau*) et même à 120 volumes (comme le *Kegon-ki To-yu*); et tout ce qu'il a écrit pendant sa vie entière fait plus de 1,200 volumes. Seul, un homme qui a fait des recueils sacrés comme la substance de ses entrailles et qui a recueilli dans son cœur la science de tous les savants, peut faire une telle œuvre. L'*Esquisse des huit sectes* n'est qu'un petit hors-d'œuvre, qui renferme cependant les opinions et les pratiques de toutes les sectes, sans rien omettre : difficile entreprise que celle d'introduire le mont Meru dans un grain de moutarde! Bien plus, cet ouvrage est vraiment le port nécessaire de la mer du Bouddhisme, la clef précieuse du trésor des doctrines. Mais les lecteurs déploraient depuis longtemps qu'il y eût tant de caractères fautifs, de lacunes et de superfétations dans les exemplaires vendus par les libraires. *En-gué,* prêcheur en second du monastère *Kekau-in*, dévoua toute son attention à cet ouvrage, et, par bonheur, en rencontra deux ou trois copies différentes. Il en fit une excellente revision; au printemps de la 10e année Bun-sei (1827), il le remit au graveur sur planches pour être imprimé. Quand on fit la retraite d'été, il déploya ce rouleau dans notre salle de prêches et commença, dans l'intérêt de l'assemblée, à le développer dans ses discours, et à en éclaircir toutes les obscurités et les points confus; grâce à lui, les étudiants venus après lui évitent enfin les ennuis que cause la confusion de caractères imprimés par erreur l'un pour l'autre. On peut donc bien dire qu'en gravant et en imprimant ce livre, on établit solidement le trésor de la doctrine, et qu'en le rendant populaire, on fait une œuvre bouddhique. Ah! qui n'approuverait joyeusement une telle entreprise! — Ainsi ma préface.

Onzième année Bun-sei, en automne, le 8e mois (1828). Écrit

Digitized by Google

par *Igyau-in Haukai*, à l'académie bouddhique de *Takakura, Kyauto*.

Avertissement.

L'Esquisse des huit sectes est populaire depuis longtemps. Mais celui qui compare ce texte plein de lacunes, d'interversions et de superfétations avec le texte des autres œuvres du respectable *Gyau-nen*, remarque une grande différence. Je présume que ses disciples prirent des notes au pinceau, des exposés de leur maître, et qu'ensuite ces exposés se transmirent successivement d'une génération à l'autre, sans qu'on prît garde aux erreurs qui s'y glissaient; par exemple, un caractère mis pour un autre qui lui ressemble ; puis, l'ouvrage finit par arriver aux mains du graveur, et ainsi on l'imprima très fautivement. Moi-même, faisant il y a peu de temps une excursion à la capitale, j'en trouvai trois exemplaires pourvus de commentaires ; le premier, dans le magasin du temple de Toganowo ; le second, chez un de mes confrères en études ; et le dernier, chez un libraire ; mais je ne sais qui l'a copié. En somme, chacun d'eux a ses passages mieux ou moins bien conservés. Aussi, dans la collation de ces trois exemplaires, je m'en suis tenu à la version qui m'a semblé préférable ; j'ai réuni les versions et les caractères qui s'en écartent ; et on peut les trouver dans l'ordre à la fin de l'ouvrage, n'ayant pas cru me devoir servir de notes marginales. Je n'ai rien ajouté ni retranché nulle part ; quoique bien des choses me semblassent douteuses, je n'ai pas hasardé d'éditer de mon chef un seul mot. J'ai dit.

Voici la règle que j'ai adoptée : J'ai pointé les erreurs corrigées (qui proviennent tantôt de ce que des caractères différents, ayant la même prononciation, furent écrits l'un pour l'autre ; tantôt de ce que des caractères ressemblants furent substitués l'un à l'autre) ; j'ai pointé deux fois les interversions à signaler ; j'ai mis un rond à côté des caractères suppléés et entouré d'un carré ceux qui sont superflus. Enfin j'ai mis en notes au haut de la page les caractères jugés utiles pour le texte. Il est bon que ceci soit bien compris par mes lecteurs.

Digitized by Google

Neuvième année Bun-sei, en hiver, le 12e mois (1826); écrit par *En-gué*, du monastère *Kekau-in* (province de *Bun-go*).

ESQUISSE DES HUIT SECTES

Première partie.

D. — Combien y a-t-il de doctrines ou enseignements dans le Bouddhisme?

R. — La somme des enseignements du Bienheureux forme un nombre infini. A ne citer brièvement que les principales doctrines, on en trouve 84,000. Les prédications du Bouddha, pendant à peu près cinquante ans que dura sa carrière, renferment absolument toute matière imaginable.

D. — Pourquoi fallait-il que ces enseignements fussent si nombreux?

R. — Parce que le Bouddha voulait guérir les 84,000 maux dont souffrent tous les êtres; il fallait donc qu'il donnât 84,000 enseignements.

D. — Ces enseignements forment-ils seulement le Grand Véhicule, ou comprennent-ils aussi le Petit Véhicule?

R. — Chacun des deux Véhicules établit 84,000 doctrines. Ainsi, il est dit dans le *Kosa-çâstra* : « Le *Muni* prêcha 80,000 fois ses doctrines. » En outre, les livres du Bas Véhicule disent à mainte reprise qu'il y a 84,000 doctrines. Cela se rapporte aux doctrines présentées dans le Bas Véhicule; mais on trouve aussi fréquemment dans le Grand Véhicule l'opinion que le nombre des doctrines est de 84,000. De très nombreux passages en font foi; il est inutile d'insister. Nous disons donc que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines?

D. — Comment a-t-on classé ces doctrines?

R. — Si nombreuses qu'elles soient, elles sont comprises dans deux recueils; ou aussi dans trois recueils, qui les renferment absolument toutes. On parle aussi des cinq Recueils, des dix Recueils, des douze branches de la doctrine : tout cela se ramène à ces trois Recueils.

Digitized by Google

D. — Qu'est-ce donc que les deux Recueils?

R. — L'un est le Recueil des *Çrâvakas*, ou auditeurs du Bouddha; c'est le Bas Véhicule. L'autre est le Recueil des Bodhisattvas, c'est-à-dire le Grand Véhicule. On se fonde sur ce point pour établir que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines. Pour le sens des noms de ces deux Recueils, il est expliqué dans le *Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra*, ainsi que dans le *Mahâlaṅkâra-çâstra*. Tous les savants sans exception ont cité ces deux ouvrages à l'appui de leur classement des doctrines en Grand et en Bas Véhicule.

D. — Qu'est-ce, ensuite, que les trois Recueils?

R. — 1° L'un est le Recueil des *Sûtras* (que nous prononçons aujourd'hui Sotoran; autrefois Choutara); cela signifie le Livre des promesses, ou aussi le Livre approprié; autrefois, on disait simplement *Kyau*, le Livre sacré. 2° Le *Recueil de la soumission*, (prononcé aujourd'hui Binaya; autrefois Bini). Précédemment, on l'appelait le Recueil des ordonnances. 3° Le Recueil *Abidamma* (autrefois Abidon); cela veut dire le Recueil de la doctrine des opposés (autrefois on traduisait : la doctrine incomparable). — Voilà ce qu'on appelle le Triple Recueil. On verra plus loin, quand nous expliquerons les leçons de la Méditation des Préceptes et de la Sagesse, que le Triple Recueil, c'est l'enseignement qui explique; tandis que les Trois leçons, c'est ce qui est expliqué. Ainsi, les Trois Recueils embrassent toutes les doctrines, sans en rien laisser.

D. — Expliquez-moi donc leur contenu.

R. — Le Tathâgata, pendant toute sa carrière, appropria ses enseignements aux intelligences qu'il avait devant lui. L'aptitude à recevoir telle doctrine était-elle là : il lui présentait cette doctrine. Il sema ainsi ses prédications en tous lieux. Ces prédications, de la première à la dernière, sont tout entières dans le Triple Recueil. Ainsi, lorsqu'on le compila, les saints n'eurent qu'à relier et à ordonner ces prédications pour en faire le Triple Recueil. La compilation achevée, ils la transmirent aux hommes.

D. — Est-ce que le Triple Recueil comprend le Grand et le Bas Véhicule?

Digitized by Google

R. — Oui, et cela est expliqué en détail dans le *Mahâlaṅkâra-çâstra* et d'autres. Ainsi, chacun des deux Recueils des Çrâvakas et des Bodhisattvas en renferme trois lui-même; ce sont ceux des Livres canoniques (*Kyau*), des Ordonnances (*Ritu*), et des Discussions (*Ron*).

D. — Comment ces textes furent-ils transmis et répandus d'un siècle à l'autre?

R. — Tant que vécut le Tathâgata, on n'employa aucun livre; on agissait selon ce qu'on avait entendu prêcher, et on obtenait ainsi le bienfait de la parfaite compréhension (*éclairement*). Après la mort du Bouddha, on commença d'avoir des livres; on les transcrivit et on les répandit, pour ouvrir les yeux de tous les êtres. C'est ainsi que *Kaçyapa* et d'autres compilèrent le Triple Recueil du Bas Véhicule dans la grotte de Hihara. *Ajita* et ses collègues réunirent les doctrines du Grand Véhicule, dans une grotte du mont Tetti. C'est alors que *Mahâkaçyapa*, fondé sur la sainte doctrine, s'en fit le continuateur, dans ses points principaux; que le vénérable *Anan*, retenant les exemples du Bouddha, en fit (une source de) profit pour tous les êtres; que *Madendi* (?) et *Caṇavâsa* conservèrent la somme des principes du Bouddhisme; que *Upagupta* s'acquit un singulier reflet de gloire.

Pendant cent ans après la mort du Bouddha, sa doctrine se transmit purement et sans omission; grand fut le succès de ces cinq Maîtres, en gardant et en transmettant cette doctrine. Après ce 1er siècle, d'autres saints apparurent et se transmirent mutuellement les Livres sacrés, se fondant tous sur l'excellente doctrine. Mais, à mesure que les saints disparurent, les vrais principes bouddhiques durent se perdre aussi. Alors, au moment où *Anan* entra dans la parfaite méditation (ou nirvâṇa), la robe que le Bouddha lui avait donnée disparut; lorsque *Caṇavâsa* obtint la destruction (le nirvâṇa), les Livres sacrés se trouvèrent cachés. Cependant bien des choses demeurèrent; beaucoup d'enseignements subsistèrent; et ainsi la doctrine se conserva correctement pendant mille ans; et jusqu'à ce que le Dernier Age fût venu, on continua de se fonder sur la Doctrine, si les temps étaient propices, et de la répandre dans les pays qui s'y prêtaient. Dans les

Digitized by Google

royaumes des Cinq Indes, et jusqu'au Japon, et dans une infinité d'autres pays, on répandit les saints livres et l'on suscita les œuvres bouddhiques. Je raconterai donc brièvement la façon dont le bouddhisme fut propagé en Inde, en Chine et au Japon. Voici ce que j'ai appris :

Pendant quatre siècles après la destruction (ou *nirvâṇa*) du Bouddha, l'enseignement du Bas Véhicule fut florissant; mais les schismes s'élevèrent. Le Grand Véhicule avait disparu; on le gardait dans le Palais du Dragon, au fond de la mer. Spécialement pendant le Ier siècle, il avait été transmis purement; ensuite des schismes rivaux avaient surgi. Ainsi *Mahâdeva* mit en avant cinq propositions fausses et vaines; il refusa de rejeter le préjugé de la réalité du moi; les sectes *Syau-ryau* et *Kyau-ryau*[1] attaquèrent les excellents principes et confondirent tout; les deux sectes *Saizan* (?) et *Hokuzan* (?)[2] suscitèrent également des schismes et causèrent le désordre des opinions. Le résultat fut que finalement, vingt sectes s'élevèrent en quatre siècles et se querellèrent dans les Cinq Indes; elles continuèrent leurs disputes jusqu'au Ve siècle.

Alors surgit l'hérésie rivale (des Brahmânes), et le Bas Véhicule disparut lentement; à plus forte raison, le Grand Véhicule (caché depuis longtemps). Un peu avant le VIe siècle (du nirvâṇa du Bouddha) parut le Maître *Açvaghosa*, qui, pour la première fois, répandit le Grand Véhicule; à ce moment, on composa le *Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra* et d'autres. Les pernicieuses opinions de l'hérésie furent déconcertées et périrent; on ferma la bouche aux schismes du Bas Véhicule, qui se soumirent complètement. La profonde doctrine du Grand Véhicule se rétablit; tous les êtres du monde, dès qu'ils eurent l'occasion, s'acheminèrent sur la droite voie. — Ensuite vient le Bodhisattva *Nâgârjuna*; il prit la succession d'*Açvaghosa* dans les dernières années du VIe siècle et au commencement du VIIe. Il parcourut seul les Cinq Indes, brisa absolument toutes les hérésies et répandit les

1) Celle-ci est le *sûtra-nikâya*.
2) Montagne de l'Ouest; montagne du Nord.

Digitized by Google

doctrines bouddhiques dans leur entier. Il portait dans son cœur le Triple Texte de l'*Avataṁsaka-sûtra* ; la rivière de son éloquence coulait d'une façon merveilleuse, comme pour s'aller joindre aux fleuves et à la mer. Il compila un vaste recueil des discussions (*çâstra*), dont la doctrine était plus pure que la couleur pure elle-même ; il pénétra avec profondeur toute la doctrine bouddhique et la présenta sous une forme aussi excellente que celle de la glace surpasse celle de l'eau. Pour tout dire, ces deux grands Maîtres étaient des Mahâsattvas du plus haut rang. *Açvaghoṣa* était l'antique Bouddha du Grand Éclat ; il demeure, actuellement, sous sa forme incarnée, dans le huitième Terrain[1] des Bodhisattvas. *Nâgârjuna* était l'antique Bouddha « Aspect du Nuage merveilleux » ; actuellement il demeure dans le rang initial des Bodhisattvas, celui de la Première Allégresse. L'un et l'autre sont, d'origine, des Bouddhas qui voulurent apparaître dans des corps inférieurs. Ils surpassèrent tous les hommes de leur temps en sagesse et en éloquence.

Mais voici une chose excellente : lorsque ces grands saints eurent achevé, comme manifestations humaines, leur œuvre de salut, ils quittèrent leur corps transformé et regagnèrent leur état original. Alors les combinaisons des actes de tous les êtres (qui causent leurs destinées variées et leurs transmigrations) s'opérèrent de nouveau avec confusion et les opinions pernicieuses prirent de nouveau de profondes racines. C'est pourquoi le Bodhisattva *Asaṅga* apparut au monde, vers l'an 300 (du nirvâṇa du Bouddha), pour le profit de tous les êtres. De nuit, il montait au ciel Tuṣita et recevait les leçons du Bodhisattva *Maitreya* ; de jour, il descendait dans ce monde et enseignait tous les êtres au près et au loin. Mais les préjugés des êtres avaient trop de force ; ils ne voulaient pas écouter Asaṅga dans son corps transformé. Il adressa donc une prière au vénérable *Maitreya*. Celui-ci l'exauça, et descendit dans l'Inde centrale, dans la salle de prêches d'Oude. Il y prêcha le grand *çâstra en cinq parties* ; une seule d'entre elles,

1) Nom d'un certain degré de perfectionnement religieux ; il sera expliqué plus loin.

Digitized by Google

le Yoga-çâstra renferme 108 myriades de doctrines. Il exposa avec profondeur les sens (principes) secrets. Les enseignements de toute sa vie ont été classés en un Recueil : *Les sûtras et les çâstras amplement expliqués.* A cette époque les opinions pernicieuses des êtres étaient abattues ; ils s'acheminaient tous vers la droite voie et parvenaient à la beauté admirable (de la doctrine). *Maitreya* étant remonté au ciel, *Asaṅga* lui succéda dans l'opération du salut de ce monde. *Vasubandhu* (frère cadet d'Asaṅga), vint alors aussi apporter le salut à tous les êtres ; et il fut le premier à propager le Bas Véhicule. Il fit une vaste compilation de cinq cents çâstras. Plus tard, il se mit à l'étude du Grand Véhicule et composa 500 autres çâstras ; ce qui fait qu'on l'appelle généralement le *Maître aux mille câstras.* Puis *Harivarman* composa à la même époque le *Satyasiddhi-çâstra* ; en même temps que le maître, *Sarvabhadra* composait le *çâstra conforme à la droite Raison.* Cependant, dans les dix premiers siècles du nirvâṇa du Bouddha, les principes du Grand Véhicule se maintinrent sans aucune discorde d'écoles. Au XI^e^ siècle, naquirent pour la première fois des divergences. *Dharmapâla* et *Bhavaviveka* disputèrent de l'irréalité et de la réalité des choses, à l'occasion de la doctrine de la dépendance mutuelle de toutes choses. Au XVII^e^ siècle, *Çîlabhadra* et *Ti-kwau* disputèrent oralement des modes (ou aspects) et des natures de toutes choses ; on eût dit un diamant frotté contre un diamant, ou un roc se heurtant à un autre roc. Il y eut d'autres grands Maîtres : *Nâgabodhi*, *Nîlanetra*, *Rahula*, *Jina*, *Sin-syau*, *Kwa-ben*, *Ti-getu* etc., tous Mahâsattvas du Quadruple Refuge, auxquels adhérèrent tous les êtres. Supérieurs à tous les saints passés ou actuels, comme l'orchis et le chrysanthème surpassent toutes les fleurs, ils disputèrent de mérites magnifiques ; et toute secte se réclama de l'un ou de l'autre comme de son fondateur ; tous les êtres prirent l'un ou l'autre de ces deux saints pour leur appui et pour leur chef. Voilà comment les Maîtres, se continuant dans tous les temps, illuminèrent les Cinq Indes et sauvèrent tous les êtres.

Après avoir retracé la diffusion du Bouddhisme en Inde, nous parlerons de la Chine. A la fin du X^e^ siècle du nirvâṇa du Boud-

Digitized by Google

dha, *Mâtanga* vint en Chine le premier, et, après lui, *Diku-ran* (?) Ils commencèrent de répandre le Triple Trésor (le Bouddha, la Doctrine, l'Assemblée); peu à peu ils propagèrent les Cinq Véhicules; et dès lors, sous les dynasties successives des Han, Wei, Tsin, Soung antérieurs, Tsi, Liao, Tchin, Soui, Thang et Soung postérieurs, les Maîtres du Triple Recueil se transmirent l'enseignement bouddhique et répandirent d'un âge à l'autre la sainte doctrine. Pour les traducteurs du Triple Recueil, les uns vinrent de l'ouest en Chine; les autres se rendirent de la Chine dans les pays de l'ouest; et ainsi les Trois Recueils des Deux Véhicules furent complètements traduits. Les deux espèces de sectes, de l'enseignement apparent et de l'enseignement secret, se répandirent également. Et ainsi *Kumârajiva* et *Hiouen-Thsang* accomplirent une œuvre admirable : la traduction des Livres sacrés. Finalement ils reçurent l'approbation céleste du déva Ida. Kaku-gen et Dom-mu (?) furent aussi renommés pour leurs belles traductions; à la fin, ils s'acquirent la protection merveilleuse du Dragon de la mer. Outre ceux-là, d'autres hauts prêtres vénéraient le Bouddha; tantôt on voyait les monastères *Kon-ryu* et *Zyau-yau* (briller) comme la lune dans l'eau de l'octuple négation qui manifeste le réel; tantôt les prêtres *Nangaku* et *Tendai* se tenir, comme de fraîches fleurs, dans le jardin de la Triple méditation renfermée dans une pensée unique; les prêtres *Zi-on* et *Si-syu* semblaient une douce brise soufflant sur les rameaux des Trois Plantes (Trois Véhicules) et des deux Arbres (deux principales doctrines de la secte Tendai); ailleurs *Kau-zau* et *Sei-ryau* semblaient des pierres précieuses reluisant sur la table des Dix principes mystérieux et des Six conceptions de toutes choses. En outre, les prêtres *Fu-kwau* et *Hau-hau* pénétrèrent tout l'Abhidharma et l'éclairèrent parfaitement. Les deux savants *Hau-rei* et *Dau-sen* pratiquèrent excellemment le Vinaya, qui fut alors mis en pleine lumière. Combien plus les bons principes du *Satyasiddhi*, dans lesquels *E-kei* acquit un renom singulier; et l'enseignement secret de la secte *Singon*, qui fit resplendir les prêtres *Itigyau* et *Ekwa*!

A part ceux-ci, un nombre infini de prêtres vénérés ont répandu la doctrine de la Voie excellente et se sont passé l'enseignement

Digitized by Google

bouddhique l'un à l'autre. Leur aspect avait une majesté imposante; et souvent ils furent gratifiés (de l'approbation) céleste. Leur intelligence de la doctrine était admirable et immense; ils étaient perpétuellement éclairés. Vous voyez combien nombreux furent les prêtres éminents dans tous les âges et combien puissants. Comment la parole pourrait-elle exprimer ces choses! — C'est ici la diffusion du Bouddhisme en Chine.

Au Japon, nous trouvons que, sous le 30e empereur, nommé Kimmei, le 11e mois de la sixième année de son règne (c'est-à-dire la 8e année *Dai-dô* sous les Liao de Chine), le roi de *Hyaksai* en Corée, nommé *Syau-myau*, offrit en tribut une statue d'or et de cuivre de Chaka, ainsi que beaucoup d'étendards et de dais, des sûtras et des çastras. L'empereur se réjouit de ces présents, et, en les voyant, leur rendit un hommage. A cette époque, ses sujets n'avaient aucun respect pour ces objets; il finit cependant par édifier des monastères, où il déposa les Livres sacrés. Dès lors, la doctrine du Triple Trésor s'affermit graduellement au Japon. Sous le 31e empereur, nommé *Bidatu*, le premier jour de la première année de son règne, naquit le célèbre *Syautoku Taisi*. Il propagea le Bouddhisme et le rendit puissant dans tout l'empire; les monastères s'élevèrent partout, le nombre des convertis fut infini. Le rebelle *Moriya* succomba sous les traits de la méditation et de la sagesse. Les deux prêtres venus de *Kaurai* (ou Corée) eurent la gloire d'avoir propagé la doctrine; ils renversèrent les mauvaises croyances, exaltèrent le Triple Trésor, secoururent tous les êtres et opérèrent les œuvres bouddhiques. Il n'y eut jamais rien de plus grand dans aucun temps; cela se fit entièrement par le pouvoir de l'œuvre excellente de *Syautoku-Taisi*.

Dès lors les prêtres éminents n'ont cessé d'apparaître et de transmettre au loin la doctrine bouddhique. Le grand Bouddha, se manifestant dans des incarnations, répandit de toutes parts la connaissance du Triple Trésor. Le vénéré *E-kwau* transmit les profonds principes de la secte *Sanron*; le vénéré *Gem-bau* propagea le Grand Véhicule de la secte *Hossau*. Le précepteur *Dau-yô*, de la secte *Kegon-en*, transmit la doctrine de sa propre secte; le vénéré *Gansin* travailla à répandre le Vinaya de la secte *Tendai*;

Digitized by Google

et *Denkyau* réédifia cette secte. Le grand *Kôbau Daisi* fonda la secte *Singon*, qu'il laissa prospère; la doctrine du *Kosa-çâstra* et celle du *Satyasiddhi* furent aussi transmises au Japon. Tous ces prêtres vénérés vinrent chez nous de la Chine, ou se rendirent en Chine pour rentrer ensuite au Japon; et une foule d'autres encore répandirent et transmirent la doctrine. Tous, prédécesseurs ou successeurs, s'appliquèrent à l'étude de la doctrine, comme vous venez de le voir. Les uns puisèrent dans le courant de la source de Gyoku-sen; d'autres reflétèreut l'éclat d'Enniti; d'autres, instruits par Syau-ryau, semblaient éclairés des rayons de la pleine lune; d'autres suivirent les leçons de Gyokkwa; d'autres, demeurèrent sous le pic élancé du mont Nanzan; d'autres se promenèrent dans les jardins de Seiko; ou bien c'était le prêtre Syau-ryu (Dragon bleu) qui plongeait jusqu'au fond de la mer de la Doctrine; ou le prêtre Dai-un (Grand nuage), qui couvrait de son ombre la terre entière. Le Grand Véhicule et le Bas Véhicule, la doctrine des natures et celle des aspects (modes), l'école de l'enseignement et celle de la méditation, l'instruction manifeste et la secrète, tout fut également propagé et transmis plus qu'on ne peut dire. Sept grands monastères se disputèrent à *Nara* la vénération du peuple; la capitale du nord et celle du sud rivalisèrent en croyances excellentes et se dévouèrent à l'étude. Chacune avait des sectateurs puissants, qui semblaient autant de dragons et d'éléphants; tous également dignes d'être les instituteurs des hommes et des dévas. Sans cesse on répandit aussi la doctrine dans les endroits les plus reculés. Ah! notre âge a perdu toute la saveur des enseignements; mais la mer de la Doctrine fut toujours profonde. On a beau désirer d'en retirer toutes ces doctrines mystérieuses, on ne réussit point. Mer immense, dont aucune parole ne décrit la grandeur!

Vous savez maintenant comment le Bouddhisme s'est répandu au Japon.

D. — Voilà effectivement les grands traits de sa diffusion dans les Trois Pays. Mais dites-moi de plus, je vous prie, combien de doctrines bouddhiques existent actuellement dans notre pays?

R. — Les doctrines que l'on a cultivées au Japon depuis les

Digitized by Google

temps anciens forment en tout huit sectes, qui n'ont pas varié jusqu'à nos jours. Il a pu se produire des dissidences dans certaines sectes; mais au fond, on peut dire que huit doctrines différentes, et pas plus, ont été étudiées chez nous, tant dans le passé qu'à présent.

D. — Quelles sont ces huit sectes?

R. — Elles se nomment *Kusya*, *Zyauzitu*, *Ritu*, *Hossau*, *Sanron*, *Tendai*, *Kegon* et *Singon*[1].

D. — Lesquelles se rattachent au Bas Véhicule, lesquelles au Grand Véhicule?

R. — Les trois premières, *Kusya*, *Zyauzitu* et *Ritu*, se rattachent au Bas Véhicule: les cinq autres au Grand Véhicule.

D. — Puis-je savoir quels principes sont exposés par chacune de ces huit sectes?

R. — Ces principes sont abstrus, difficiles à connaître. Si déjà je dois regretter de ne connaître pas même une seule secte à fond, encore moins puis-je parler de toutes les huit sectes. Aussi je me bornerai à en énumérer les noms, en disant rapidement quelque chose de leurs principes.

La secte Kusya.

D. — Pourquoi la nomme-t-on secte *Kusya*?

R. — Parce que *Kusya* est le nom abrégé du çâstra fondamental de cette secte, l'*Abidamma-kusya-ron*. *Ron* est un mot chinois; les six autres caractères sont de l'indou. *Abi* veut dire : opposite, qui est en face. *Damma* signifie : Doctrine, et *kusya* : Recueil. Cela signifie donc : Çâstra du Recueil de la doctrine de l'opposite. Autrement dit : doctrine de l'opposite signifie, doctrine de la sagesse (prajñâ) de l'Impérissable. Il faut noter qu'opposite a deux sens. L'un est celui de « se tourner vers l'opposite — du sujet méditant, vers le nirvâṇa ». L'autre est celui de se tourner par la méditation « vers les quatre Vérités réelles ». Le mot *doctrine*

1) Quand l'auteur écrivait ceci, les sectes *Niti-ren* et *Zyau-do* (*Sin-syu*) étaient en voie de fondation.

Digitized by Google

a de même deux sens. L'un est celui de doctrine excellente : c'est le nirvâṇa. L'autre est celui de modes ou aspects spirituels de l'enseignement [1]; c'est-à-dire que la sagesse de l'Impérissable se place en face du nirvâṇa et des Quatre Vérités réelles par la méditation.

Le mot de Recueil a, lui aussi, deux sens. L'un est celui de : renfermer. L'autre est celui de : se fonder. Dans le premier sens, on sait que ce çâstra renferme les excellents principes du *Jñâna-prasthâna-çâstra* et d'autres ; d'où le titre de Recueil [2]. En prenant le sens de : se fonder sur quelque chose, on entend que ce çastra a été composé d'après des ouvrages antérieurs, tels que le *Jñâ-naprasthâna*, etc. Le nom d'*Abhidharma-kosa* a été tiré en entier de ces ouvrages-là, qui l'expliquent ; par conséquent notre çâstra a pris le nom de çâstra qui a pour fondement l'Abhidharma [3] (Abhidharmakosa-çâstra). Et comme cette secte a été fondée sur ce Recueil (sans. *kosa*, jap. *kusya*), elle s'appelle secte Kusya.

D. — Qui est l'auteur de ce çâstra? et de quelle année de l'anéantissement du Bouddha date-t-il?

R. — Il fut composé par le Bodhisattva *Vasubandhu*, neuf cents ans après le nirvâna du Bouddha. Il concorde avec les idées de la secte *Sappata* (sarvâstivâda), l'une des vingt sectes indiennes issues du Bas Véhicule. Au reste, il a puisé ses doctrines principales dans le *Mahâvibhâsâ-çâstra* ; mais il s'est efforcé d'y agréger quantité d'autres enseignements. Le Mahâvibhâsâ se fonde à son tour sur le *Jñânaprasthâna-çastra* et son Sextuple commentaire [4].

1) C'est-à-dire les doctrines variées qui forment l'ensemble de la doctrine par excellence. Pour le Bouddhiste, savoir une doctrine parfaitement est la même chose que la posséder et s'identifier avec elle, en faire comme sa propre substance. C'est ainsi que, si j'entends bien, états ou aspects de l'enseignement revient à dire : les doctrines bouddhiques.

2) Ici l'auteur ajoute en passant : Il faut donc entendre que ce çâstra est un recueil des enseignements pour se *tourner* vers la doctrine (qui est, pour ainsi dire, vis-à-vis du sujet méditant). Ceci est composé de l'espèce *tappuriso* (tatpurusa), ou composé déterminatif.

3) Ceci, ajoute l'auteur, est un composé *bahubthi* (bahuvrîhi), ou composé possessif et attributif.

4) Saṭpâda ou les Six pieds du *Jnânaprasthâna-çâstra*.

Digitized by Google

En voici l'histoire :

Vers l'an 400 du Nirvâna, il y avait, au pays de Kachmire, un roi nommé Kaniṣka, qui révérait les livres sacrés. Un jour, il pria les prêtres et les fit entrer au palais, où ils reçurent leurs offrandes. Alors le roi s'enquit auprès d'eux de la Voie bouddhique; mais leurs discours variaient. Le roi, très étonné, dit au vénérable *Kyau* : « L'enseignement bouddhique n'ayant qu'une source, et des principes qui n'offrent aucun désaccord, pourquoi ces prêtres, que je révère, disent-ils des choses si différentes? » Le Vénérable répondit : « Qu'importent les discours? Appliquez-vous aux bonnes œuvres, et vous en recevrez le fruit. Le Bouddha a prédit que sa doctrine serait divisée par les dissidences; il l'a comparée à un bâton d'or; rompez-le, tous les morceaux en sont d'or. » Le roi reprit alors : « De toutes les observances des différentes sectes, quelle est donc la meilleure? Je veux la pratiquer. O Vénérable, veuillez me l'expliquer ». Celui-ci répondit : « La secte *Sarvâstivâda* est supérieure à toutes les autres. Si le roi veut devenir un pratiquant, qu'il suive cette secte-là. »

Le roi, tout joyeux, ordonna aussitôt de rédiger les doctrines d'un triple Recueil de cette secte, Les Thero s'assemblèrent des quatre coins de l'horizon comme un immense nuage. Tant de prêtres ordinaires que de saints, ils étaient trop nombreux. Pour éviter le désordre, le roi commença par renvoyer les prêtres ordinaires; il ne retint que les saints. Ils étaient encore une foule; on exclut donc les Imparfaits et l'on garda seulement les Arhats; mais on ne pouvait encore les réunir dans un seul lieu. Le roi choisit donc ceux qui, par la méditation, possédaient pleinement les six pouvoirs surnaturels, et par leur sagesse, avaient atteint la perfection dans les quatre éloquences; qui portaient en eux le Triple Recueil, et au-dehors triomphaient dans les cinq sciences. Ces vertueux saints, autorisés à commencer ce travail, n'étaient plus que 499. Le roi choisit alors le vénérable Vasumitra (?) comme 500e et l'établit président. Les saints réunirent d'abord dix myriades de stances de commentaires des Sûtras. Ensuite, ils commentèrent le Vinaya en dix autres myriades de stances; et autant pour l'Abhidharma. L'ensemble de ces stances forma le *Mahâvibhâsâ-*

Digitized by Google

çâstra. Les cinq cents Arhats firent graver les œuvres sur de grandes pierres; et ils s'engagèrent par serment à ne la prêcher que dans leur pays, sans permettre de la répandre au dehors. Pour cela, ils commandèrent aux Yaksas de veiller aux portes de la ville. Or, le vénérable Vasubandhu avait autrefois étudié les doctrines de la secte *Sarvâstivâda*, et avait passé ensuite à celles de la secte *Sautrântika*, qui lui paraissaient plus rationnelles, tandis que maintes choses lui semblaient discutables, dans la secte Sarvâstivâda. Désireux de se fixer, il changea de nom et se rendit dans le Kachmire. Pendant quatre ans, il attaqua souvent et violemment les autres sectes par les principes de la sienne. Entre autres il avait attaqué le vénérable Go-nyu[1], et l'avait réduit au silence. Ce vénérable, entrant en méditation, connut que c'était Vasubandhu; et il l'avertit en secret : « Il y a, lui dit-il, dans notre secte, des élèves encore dominés par les passions. S'ils apprennent, ô Chef de la Retraite, que vous nous attaquez, ils pourraient vous faire souffrir. Retournez plutôt dans votre lointain pays. » Vasubandhu revint alors dans son pays, et y expliqua le *Vibhâsâ* d'après ses propres idées. Après en avoir discouru pendant toute la journée, il composait une stance, où il résumait le sens de ses discours; puis il faisait copier ses stances par le graveur sur des feuilles de cuivre. Il y en eut à la fin six cents; elles expliquaient tous les principes du *Mahâvibhâsâ*. Il afficha ces stances sur le corps d'un éléphant parfumé d'huile, et fit publier au son du tambour qu'il était prêt à rendre grâces à celui qui le confondrait. Personne n'en fut capable. Il fit alors porter ces stances au pays de Kachmire. Le roi et tous les prêtres du Kachmire furent ravis; « il travaille à propager notre secte », pensaient-ils. Seul, le vénérable *Go-nyu* comprit qu'ils se trompaient et ne leur cacha point son étonnement; à la fin, il les pria de faire faire un commentaire de cet ouvrage. A la demande du roi, Vasubandhu expliqua donc son çâstra. Ce commentaire comprit 8,000 stances; il prouva la justesse des défiances de l'Arhat Go-nyu. Là-dessus, un élève de cet Arhat, nommé *Syû-gen*

1) « Entrée dans l'Éclairement ».

Digitized by Google

(Samantabhadra), composa un çâstra opposé au *Kosa-çâstra*, et, après l'avoir intitulé « le çâstra qui s'abat comme la grêle sur le *Kosa* », le fit tenir à Vasubandhu. Celui-ci le loua et le renomma : « le çâstra qui suit la droite raison » (*Nyâyânusâra-çâstra*). Ce même *Syû-gen* composa le *Gen-syu-ron* (?)[1] et le commenta en quarante livres. La traduction chinoise du *Nyâyânusâra-çâstra* fait quatre-vingts livres.

C'est ainsi que l'on sait que le *Kosa-çâstra* procède du *Mahâ-Vibhâsâ-çâstra*.

D. — Il a donc été composé vers l'an 900 du nirvâṇa; et quand fut-il porté aux Chinois?

R. — Il leur fut porté sous deux dynasties. Sous les Tchin, d'abord, le docte *Sin-tai* en fit la traduction en vingt livres, et y annexa son propre commentaire en cinquante livres. Cet ouvrage a disparu tout entier. Plus tard, sous les Thang, pendant l'ère Ei-ki, le prêtre *Hiouen-Thsang* fit une nouvelle traduction au monastère *Zi-on*; elle forme trente livres. C'est le texte actuel. Ce çâstra étant l'œuvre du docteur Vasubandhu, c'est lui que la secte regarde comme son ancêtre. Son système fut admirablement répandu en Chine par le docte *Hen-gaku*; ses disciples, les Maîtres *Fu-kwvau* et *Hau-hau*, en écrivirent des commentaires, et aucun des autres maîtres ne négligea de l'étudier. Dans notre patrie, cette œuvre a été transmise des uns aux autres jusqu'à nos jours; on se l'est passée d'un âge à l'autre et on l'a étudiée à l'envi dans tous les monastères.

D. — La secte *Kusya* représente-t-elle purement les doctrines de l'ancienne école *Sarvâstivâda*, du Bas Véhicule; ou en embrasse-t-elle encore d'autres?

R. — Le *Kosa-çâstra* expose avant tout la doctrine *Sarvâstivâda* et se fonde donc sur cette école. Mais il sympathise avec le *Sûtra-nikâya*; ce qui donne la raison de certains passages de ce çâstra, tels que celui-ci : « Je me suis généralement fondé, en commentant l'Abhidharma, sur les principes reçus au pays de Kachmire (i. e. le Sarvâstivâda) »; ou encore : « Les discours des

1) De la manifestation de la secte.

Digitized by Google

Sûtra-nikaya n'ont rien que de rationnel, aussi... » Ce qui est vrai, c'est qu'il avait pris parti pour le *Sûtra-nikaya* et repoussait le *Sarvâstivâda*. S'il a revêtu les dehors de celui-ci, tout en adoptant dans son for intérieur les opinions du Sûtra-nikaya, c'est qu'il appartenait lui-même à l'école Sarvâstivâda, qui était alors très en faveur. Les passages cités font voir ce qui en est.

D. — Sur quels principes repose ce çâstra?

R. — Il expose le Sarvâstivâda; il est donc censé enseigner en principe la réalité de tous les modes, ou objets quelconques de la pensée. Pour qui considère le sens intime de ce çâstra, il renferme aussi les principes du Sûtra-nikaya ; mais, par son sens apparent, il concorde de tous points avec le Sarvâstivâda. Il affirme, par exemple, la réalité des trois temps passé, présent et futur, et la perpétuité des modes (objets de la pensée). Cependant, on varie à propos de la réalité des trois âges : on peut compter quatre opinions différentes. La première a pour auteur le vénérable *Hau-ku*; il pense que les trois temps diffèrent comme espèce. La seconde, celle du vénérable Myô-on, est qu'ils diffèrent comme circonstances ou événements. La troisième, celle du vénérable Syô[1], est qu'ils diffèrent comme situation (haut, milieu et bas). La dernière est celle du vénérable Kaku-ten. Il dit que les trois temps diffèrent comme relation, le passé se comparant au présent, et celui-ci au futur. Vasubandhu a fait la critique de ces quatre savants maîtres et s'est joint à l'opinion du vénérable Syô. Le sens intime de ce passage, selon le Sûtra-nikâya, est que le passé et le futur n'ont pas de substance (ou essence), et que seul le présent est réel.

Notez encore ceci : Le *Kosa-çâstra* (Kusya-ron) est de la métaphysique (abhidharma). C'est pourquoi on l'appelle Recueil de Discussions (çâstra).

D. — Veuillez maintenant me dire les principes expliqués dans ce çâstra.

R. — La matière des trente livres de ce çâstra est divisée en

1) Par quelque anomalie, on écrit en deux caractères Se-u; mais on prononce Syô (Shô).

Digitized by Google

9 séries : 1° les limites, i. e., les corps ou les objets (deux livres). 2° les organes (cinq livres), 3° le monde (cinq livres), 4° le Karma (six livres), 5° l'illusion (trois livres), 6° les sages (quatre livres), 7° la sagesse (deux livres), 8° la méditation (deux livres), 9° la destruction du moi (un livre). Celle-ci n'est pas faite de stances originales, mais de gâthâs recueillies dans les sûtras. De ces neuf séries, les deux premières expliquent en général le Périssable et l'Impérissable (ce qui s'écoule et ce qui ne s'écoule pas); les six autres les expliquent en particulier. Voici le contenu sommaire de ces séries.

1° On explique tous les modes ou corps (toutes choses); 2° on explique les actions ou fonctions de tous les modes; 3°, 4° et 5° explication spéciale du Périssable; la troisième série explique les Fruits; la quatrième, les Causes; la cinquième, la Combinaison des effets et des causes[1]. Les séries 6, 7 et 8 expliquent spécialement l'Impérissable, en reprenant 6° la doctrine des Fruits, 7° la doctrine des Causes, 8° la doctrine de la Combinaison des effets et des causes. En dernier lieu, 9° la série du *Moi détruit* explique le sens rationnel de l'irréalité du moi.

D. — Comment tous les modes sont-ils classifiés?

R. — Ils sont répartis en 75 groupes, que nous allons énumérer.

1. Les formes, dont il y a onze : cinq sens; cinq « places » ou espèces d'objets des sens; et la forme invisible (*avijñâptirûpa*), qui n'est connue que par le cœur (*manas*) ou esprit.

2. Le cœur (esprit); unique, parce que les six connaissances (dérivées des cinq sens et de la faculté maîtresse) ne font qu'une faculté raisonnante ou esprit.

3. Les modes ou qualités mentales, dont il y a quarante-six, divisées en six classes :

I. Le grand terrain de toute pensée : dix qualités.

II. Le grand terrain des bonnes pensées : dix qualités.

III. Le grand terrain des passions : six qualités.

IV. Le grand terrain des mauvaises pensées : deux qualités.

1) Ce serait, pour ainsi dire, la destinée; et c'est dans ce sens que le terme bouddhique *en* ou *in-en* est fréquent dans le langage courant, au théâtre, etc.

Digitized by Google

V. Le terrain des passsions secondaires : dix qualités.

VI. Le terrain indéterminé : huit qualités.

Reprenons-les maintenant en détail, d'après les stances du *Kusya*.

I. — Les dix qualités qui prévalent dans toute pensée sont : la perception, l'imagination, l'intention, le toucher, le désir, l'intelligence, la mémoire, l'attention, la détermination, la concentration (*samâdhi*).

II. — Dans toute bonne pensée, sont inclues également dix qualités : la confiance, la précaution, l'égalité d'âme, la générosité, la pudeur, la timidité, l'absence de colère, de tort fait au prochain, et enfin l'effort ou la diligence.

III. — Six qualités se trouvent toujours dans l'esprit troublé ou souillé : l'ignorance, l'insouciance, l'indolence, l'incrédulité, la paresse, l'arrogance.

VI. — Deux qualités qui se trouvent dans toute mauvaise pensée : l'absence de honte et l'absence de timidité.

V. — Il y a dix qualités de passions secondaires : la colère, la dissimulation, l'égoïsme, l'envie, la souffrance, l'action nuisible, l'inimitié, la flatterie, la tromperie, l'orgueil.

VI. — Enfin, huit qualités du terrain indéterminé : la réflexion, l'investigation, le repentir, la somnolence, l'avidité, le courroux, la fierté, le doute.

4. Les modes indépendants de l'esprit, qui sont au nombre de quatorze :

L'obtention, la non-obtention, la similitude, la dissimilitude, l'absence de pensée (nom d'une certaine méditation des hérétiques)[1], les deux méditations (des hérétiques), la vie, l'aspect ou apparence; le nom; le corps, etc.

5. Trois modes immatériels : la destruction consciente (du mal); la destruction inconsciente (non préméditée), l'espace indéterminable.

Voilà les 75 qualités ou modes, dont les 72 premiers sont dits

1) Sans doute les Brahmânes.

Digitized by Google

matériels, et les trois derniers, immatériels. Hors ces deux grandes classes, il n'existe aucune qualité.

Des qualités matérielles, les unes sont accompagnées de passions, d'autres pas; les immatérielles sont sans passion.

D. — Comment cette secte établit-elle pour chaque Véhicule ou classe d'êtres, sa doctrine des causes et des fruits, c'est-à-dire sa voie à parcourir?

R. — Les Çrâvakas doivent, suivant le degré de leur intelligence, passer par trois vies ou par soixante kalpas, pendant lesquels ils ne cessent de pratiquer les bonnes œuvres et d'en obtenir les fruits. Ils traversent ainsi successivement sept degrés ou stages transitoires, et quatre autres rangs où ils jouissent des fruits de leurs œuvres.

Les Pratyekabouddhas, également selon leurs aptitudes, doivent parcourir quatre vies ou cent kalpas, pendant lesquels ils s'appliquent à connaître les causes, pour en percevoir les fruits. Les causes et les bonnes pratiques s'accumulant, ils arrivent à l'état d'Arhat parfait (qui n'a plus rien à apprendre), sans passer par de nombreux degrés; ils obtiennent d'un coup le fruit suprême.

Enfin les Bodhisattvas passent par trois kalpas infiniment longs, pendant lesquels ils pratiquent les Pâramitâs ou perfections morales; et pendant cent kalpas, ils jettent les semences du karma qui leur fera obtenir les marques distinctives du corps d'un Bouddha. Dans leur corps ultime, assis sur un siège d'or, ils tranchent les derniers liens des passions, et deviennent des Bouddhas. Les actes nécessaires à leur délivrance étant accomplis, ils entrent dans le *nirvâṇa* indéfectif, parfait.

Ainsi les Çrâvakas méditent les quatre vérités réelles; les Pratyekabouddhas méditent les douze causes et leurs combinaisons; les Bodhisattvas pratiquent les six Pâramitâs.

D. — Quelles « Irréalités » cette secte prêche-t-elle?

R. — Elle n'admet que l'irréalité de l'être vivant; elle ne discute pas sur l'Irréalité des modes. C'est-à-dire qu'elle rejette la notion préconçue du « moi »; il n'y a pour elle aucun « moi » à l'intérieur des cinq agrégats (skandhas), Le moi ou la personnalité n'est, selon elle, qu'un nom provisoire donné à ce qui est

Digitized by Google

formé par la réunion et la combinaison des cinq agrégats; mais il n'y a, en réalité, pas de personnalité.

Mais les corps ou matières des modes, et les trois temps, ont une existence réelle. D'où vient que les autres sectes ont surnommé celle-ci : « la secte du moi irréel et des modes réels ».

(*A suivre.*)

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

C. P. Tiele. **Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote** (Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand). — Ire Partie, 1re division. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1891. — In-8° de IV-201 p.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent certainement le Manuel d'histoire religieuse de M. Tiele, le savant professeur de Leide. Il a été traduit en cinq ou six langues, notamment en français par les soins de M. Maurice Vernes, et il a été pour tous ceux qui s'adonnent aux recherches historiques de ce genre d'une grande utilité comme initiateur aide-mémoire et instrument de travail. Il ne menait, il est vrai, que jusqu'aux moments où paraissent les grandes religions universalistes (bouddhisme, christianisme, islamisme). Mais c'est précisément les religions nationales ou régionales qu'il importait le plus de voir résumées historiquement dans des tableaux d'ensemble, définissant leurs principes, leur esprit, leurs tendances fondamentales, retraçant en quelques grandes lignes leurs évolutions principales et permettant à ceux qui faisaient une étude spéciale sur ce vaste domaine d'avoir au moins des clartés sur les champs voisins de celui qu'ils cultivaient de préférence. Car en ce genre d'études la spécialisation est aussi dangereuse qu'elle est nécessaire. La théorie générale, la philosophie de cette histoire n'avance que par le creusement laborieux des parties, et pourtant celui qui s'emprisonne dans la mine qu'il creuse sans jeter un seul coup d'œil sur les percements parallèles au sien risque fort de se tromper dans ses appréciations et de faire fausse route.

Il va de soi qu'un Manuel comme celui que nous devions à M. Tiele ne peut jamais être autre chose qu'une sorte de procès-verbal constatant le point d'arrivée de la science historique sur chacun des chapitres étudiés au moment où l'auteur le rédige. Par nature et par définition, il est toujours sujet à révision et correction. Les travaux des spécialistes continuent, s'accumulent. De nouvelles sources d'information sont découvertes. Des chronologies confuses sont précisées ou rectifiées. C'est un travail à refaire en partie tous les dix ans, et tous ceux qui connaissent l'honorable professeur hollandais, par conséquent

Digitized by Google

l'esprit d'érudition consciencieuse et de probité scientifique dont il est animé, ne mettaient pas en doute qu'il nous doterait un de ces beaux jours d'une nouvelle édition de son Manuel revu, remis au courant et notablement augmenté.

Lui-même nous apprend que depuis plusieurs années déjà l'édition dernière de ce Manuel est complètement épuisée, ce qui prouve que, malgré certaines critiques, il a rendu de nombreux et éminents services. Mais son auteur ne s'est pas senti l'envie de le rééditer tout en l'améliorant. Il lui reproche de n'être ni un exposé suffisant des religions antiques, ni une histoire de la religion dans l'antiquité, de tenir seulement de l'un et de l'autre, et il lui semble qu'il faut choisir. Il a préféré s'appliquer à transformer son Manuel en une « Histoire de la religion dans l'antiquité ». C'était son droit, comme c'est le nôtre de regretter jusqu'à un certain point la résolution qu'il a prise. Non pas que nous ne lui devions, à en juger par cette première partie de l'ouvrage entrepris, un beau et bon livre de plus, mais il ne remplacera pas tout à fait l'autre. C'était bien agréable d'avoir sous la main cette vue d'ensemble, pour ainsi dire synoptique, de toutes les religions de l'antiquité et de sentir sous l'esquisse forcément raccourcie, mais substantielle, la main du maître et son talent de généralisateur. Mais nos regrets sont superflus. M. Tiele paraît redouter le travail de seconde main auquel doit se résigner pour une grande part de son travail celui qui entreprend un exposé aussi vaste. C'est ainsi qu'il renonce, pour le moment du moins, à consacrer un premier chapitre à l'étude synthétique des religions non civilisées, bien qu'il doive constater les survivances *animistes* qui se prolongent tout le long de l'histoire des religions plus développées. Son histoire religieuse commence avec l'histoire positive, c'est-à-dire à partir du moment où des documents quelconques, sculptés, gravés ou écrits, fournissent à l'historien une base matérielle d'investigaton.

Cette méthode une fois admise, il devait commencer par l'étude de la religion égyptienne et de la religion de la Babylonie. La question est de savoir laquelle est en réalité la plus ancienne, et cette question est très discutée. Mais en soi la religion égyptienne est plus antique et elle a atteint son point culminant plus tôt que la babylonienne. Babylone viendra donc après l'Égypte. Après les religions sémitiques de l'Asie occidentale devrait venir le groupe des religions iraniennes, dont le mazdéisme tient la tête. Mais on ne saurait s'en faire une idée nette sans avoir étudié celles de l'Inde. Ces dernières précéderont par conséquent le groupe iranien. De celui-ci on passera aux religions de l'Asie Mineure pour arriver enfin à celles de la Grèce et de l'Italie.

Tel est le plan que M. Tiele se propose de suivre pour retracer, non plus une histoire des religions antiques, mais une histoire de la religion dans l'antiquité. Celle des religions nationales, comme la chinoise ou la japonaise, qui en raison de leur éloignement n'ont pu exercer d'action sur l'évolution religieuse antérieure au christianisme, ou celles qui n'ont pas dépassé le niveau d'une barbarie inféconde, comme les religions celtiques, germaniques ou scandinaves,

Digitized by Google

sont reléguées en dehors du programme. Il en est de même des religions polynésiennes, africaines, américaines, etc. L'antiquité historique, au vrai sens du mot, a pour théâtre l'Asie méridionale et occidentale, le nord de l'Afrique (surtout le nord-est) et le sud de l'Europe. C'est là seulement qu'il peut être sérieusement question d'un développement religieux.

Le demi-volume que nous avons sous les yeux contient l'histoire résumée de la religion de l'ancienne Égypte et de la religion de l'Assyro-Chaldée. Il ne saurait entrer dans la nature de ce court article d'ajouter à l'introduction qui précède une appréciation critique de ces deux importantes divisions. M. Tiele avait déjà traité ce double sujet en 1869-1872 dans son *Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie* (holl.), traduite en français avec ses corrections par feu G. Collins. Son travail actuel, moins étendu, en est la révision ou plutôt la mise au point des dernières études. Autant qu'en peut juger un non-spécialiste, c'est un travail très bien fait, très clair, très méthodique et très sage. Nous aurions peut-être quelque chicane à faire à notre savant ami (mais à bien d'autres avec lui) au sujet de l'animisme dont il retrouve avec raison tant de restes au sein des religions qui fleurirent aux bords du Nil et de l'Euphrate. Je persiste à regarder l'animisme (culte des esprits) comme un phénomène dérivé du naturisme et non comme un fait religieux primordial. Cela tient peut-être à ce que je me refuse à établir autre chose qu'une différence de degré entre ce qu'on appelle encore souvent le fétichisme, c'est-à-dire le culte de petits objets naturels (arbres, sources, rochers, etc.) et le culte polythéiste des grands phénomènes ou des grandes forces de la nature. J'accorde volontiers, car j'en ai toujours été persuadé, que jamais objet naturel ne fut un objet de religion qu'on ne le crût animé, vivant, et qu'on ne regardât son âme ou son esprit comme capable d'aller vagabonder dans l'espace. C'est l'immense quantité d'esprits errants çà et là comme le Satan du livre de Job, et dont on oublia la première nature, qui donna lieu à l'animisme distinct du naturisme, et dans certaines conditions sociales et intellectuelles, bien que subordonnés théoriquement aux grands dieux, les esprits devinrent les objets préférés, souvent même exclusifs, de la dévotion populaire. C'est ainsi qu'ailleurs le culte des saints fit souvent du tort à celui de la Divinité suprême. Mais en plus d'une région, chez les Esquimaux par exemple et chez les Finnois, les distinctions établies entre les divers genres d'esprits ont très régulièrement une base naturiste. L'angélologie et même la sorcellerie pourraient être elles-mêmes appelées en preuve de ce que j'avance. Là aussi à chaque instant l'esprit a une affinité toute spéciale avec une catégorie déterminée de phénomènes naturels. Quand on pense qu'un monothéiste juif comme l'auteur du livre d'Hénoch voit encore dans ses visions des *étoiles* coupables de négligence ou d'insubordination expier leurs fautes dans un lieu de tourments, on doit pourtant bien se rendre à cette évidence que l'antiquité animait avec la plus étonnante facilité une multitude d'objets où nous ne pouvons plus voir que des choses.

Digitized by Google

Et j'en reviens à mon regret énoncé plus haut. Les religions historiques, pour être bien comprises, supposent qu'on s'est rendu un compte clair de leurs éléments préexistants et survivants. Je suis d'opinion, par exemple, que pour expliquer tout à fait cette prodigieuse religion égyptienne qui tout à la fois s'élève si haut et descend si bas, il faudra la rapprocher de ces religions de la barbarie africaine, encore incomplètement connues, et où se retrouvent tant de superstitions bizarres qui ont leurs pendants ou leurs analogues dans la religion de l'ancienne Égypte.

Ces observations ne sauraient toutefois prévaloir contre le mérite éminent du travail historique, si consciencieux et si complet dans sa brièveté même, dont M. Tiele a enrichi l'histoire religieuse. C'est avec une confiance impatiente que nous attendons la suite qu'il nous a promise.

ALBERT RÉVILLE.

S. GSELL. — **Fouilles dans la nécropole de Vulci**, exécutées et publiées aux frais de S. E. le prince Torlonia. — Un vol. in-4° de 568 pages et 20 planches (tiré à petit nombre). — Paris, Thorin, 1891, 40 francs.

La *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Il est dû à M. Stéphane Gsell, ancien membre de l'École de Rome. Il mérite de figurer parmi les meilleurs ouvrages de cette collection. Du 11 février au 1er juin 1889, aux frais du prince Torlonia, M. Gsell a fouillé une partie de la nécropole étrusque de Vulci, sur le territoire de Musignano. Cent trente-six tombes ont été ouvertes. C'est le résultat de cette exploration, conduite avec science et méthode, que M. Gsell nous donne dans son livre.

La nécropole de Vulci est depuis longtemps célèbre. Tous les savants qui se sont occupés de l'Étrurie en ont parlé à maintes reprises. Mais Gerhard dans son *Rapport sur les découvertes de Vulci*, et M. Helbig dans ses articles des *Annali* de l'Institut de correspondance archéologique, ont surtout contribué à la faire connaître. A partir du moment où Lucien Bonaparte, qui tirait son titre princier de la ville voisine de Canino, eut entrepris, au commencement du siècle, d'enrichir ses collections des dépouilles de Vulci, on peut dire, presque à la lettre, que ces tombes n'ont pas cessé d'être mises à contribution par tout le monde. Au reste, un travail de ce genre dispersé et peu méthodique n'a jamais apporté que des renseignements partiels. A ces entreprises, si nous ajoutons les visites des voleurs anciens et modernes, qui se sont introduits dans les sépultures, afin d'y ravir les bijoux et les vases précieux déposés aux côtés du

Digitized by Google

défunt, nous comprendrons pourquoi les savants d'aujourd'hui éprouvent souvent des déceptions dans leurs recherches. M. Gsell a eu lui aussi sa part de mécomptes, et plus d'une fois la mention « fouillé par les voleurs » revient sous sa plume. Néanmoins le nombre des objets exhumés par lui est encore très considérable; et l'étude minutieuse qu'il en fait, ainsi que du terrain et des tombes elles-mêmes, nous donne un ensemble d'informations tel qu'aucun de ses prédécesseurs n'en a, je pense, fourni de semblable. Les résultats de cette campagne sont donc des plus importants pour la science et des plus honorables pour M. Gsell.

Son livre comprend deux parties. La première (p. 1-248) est consacrée à la *Description des tombes*. « Les fouilles ont été faites en trois endroits : 1° sur la rive droite de la Fiora, près du pont antique qu'on nomme le *ponte della Badia*; 2° dans la région de la *Polledrara*, au nord du confluent de la Fiora et du Timone; 3° au nord du célèbre tombeau appelé Cuccumella. » Une carte très nette placée en tête du volume indique la configuration du terrain et la situation exacte des endroits qui viennent d'être nommés. En trois chapitres correspondant à ces trois mêmes emplacements, l'auteur passe en revue toutes les tombes rangées chacune sous un numéro d'ordre. De cet exposé, nous ne dirons rien, sinon qu'il est fait avec une scrupuleuse fidélité. La position respective des sépultures, l'orientation, les dimensions, l'aménagement intérieur, la place des vases, ornements, armes, ustensiles, etc..., tout est relevé, consigné, catalogué. Un plan particulier de chaque tombe, un plan général de chaque groupe de tombes, complètent la description, et empêchent qu'il subsiste la moindre incertitude dans l'esprit du lecteur. M. Gsell a eu la préoccupation de mettre sous nos yeux les choses telles qu'il les a vues, et c'est là un souci vraiment scientifique.

Les mêmes éléments se retrouvent dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 249-fin) consacrées à l'*Étude des fouilles*; l'ordre des matières seul est modifié. A la description topographique succède l'étude historique.

D'après leur forme les tombeaux étrusques ont été divisés en trois catégories qui portent les noms de tombes à *puits*, à *fosse*, et à *chambre*. Chaque forme correspond à une époque et à une civilisation différentes; il est aisé de s'en convaincre par l'examen des objets qu'on y rencontre. Mais un même type offre des variétés qui permettent d'introduire plus de détail dans la classification. Cela est vrai surtout des tombes à fosse et à chambre dont l'usage subsista pendant plusieurs siècles. Aussi, M. Gsell ayant à décrire des spécimens de ces trois genres, a-t-il néanmoins, et à juste titre, partagé son étude en cinq chapitres, pour traiter tour à tour des *tombes à puits*, des *tombes à fosse primitives*, des *tombes à fosse récentes*, des *tombes à chambre de la fin du* VII^e^ *siècle au commencement du* V^e^, et des *tombes à chambre récentes*. Il nous avertit à plusieurs reprises que ces divisions n'ont pas une valeur absolue. On comprend sans peine que « l'introduction d'un nouveau type n'a pas eu pour conséquence

Digitized by Google

la disparition immédiate de celui qui l'a précédé » (p. 315). Des idées, des habitudes nouvelles s'introduisant peu à peu ont fait subsister la fosse au puits et la chambre à la fosse. Mais les idées et les habitudes antérieures ne se sont de même modifiées que peu à peu ; et, par conséquent, on doit admettre la coexistence momentanée de deux de ces types, peut-être des trois à la fois.

Sous cette réserve, il est possible cependant de rechercher de quelle période spéciale chacune des formes est caractéristique. La question est délicate, et on risque fort de se tromper en voulant y répondre d'une façon trop catégorique. Toutefois, par comparaison avec les autres nécropoles étrusques, on peut arriver à des conclusions probables, sinon très certaines. Voici celles que propose M. Gsell et qu'il appuie de bonnes raisons. « Nous pouvons dire que vers la fin du VIIIe siècle on a encore creusé des puits dans l'Étrurie méridionale, et qu'auparavant ce type de tombe y était seul usité » (p. 318). — « A Vulci... les fosses les plus récentes pourraient être datées du commencement du VIe siècle » (p. 426) ; mais un grand nombre d'entre elles remontent au « second tiers du VIIe siècle environ » (p. 428). Enfin, on creusa des chambres à Vulci à peu près depuis la fin du VIIe siècle jusqu'au IIIe siècle (p. 526-533). Ces dates, M. Gsell ne les propose pas à la légère ; elles arrivent en conclusion d'une étude approfondie des objets extraits au cours des fouilles.

C'est encore sur l'examen de ces mêmes objets que l'auteur appuie ses recherches touchant l'origine des Étrusques. A vrai dire, la conclusion en paraît quelque peu décevante. « On voit que la question de l'origine des Étrusques et de l'époque de leur venue parmi les Italiotes ne paraît loin d'être résolue » (p. 344). Mais si nous regrettons que M. Gsell n'ait pas eu les moyens d'éclairer ces ténèbres, ne nous plaignons pas du moins des efforts qu'il a faits pour y arriver. Le lecteur trouvera, dans les pages qui précèdent cet aveu d'impuissance, un résumé complet des systèmes qui ont été tour à tour mis en avant : arrivée des Étrusques par les Alpes et le nord de l'Italie, migration par la voie de la mer Adriatique, séjour plus ou moins long parmi les Italiotes et progrès lent vers le centre du pays, ou au contraire séparation très nette des deux civilisations dès l'origine. Tout est examiné, discuté. Et si M. Gsell ne s'arrête en définitive à aucune des hypothèses de ses prédécesseurs, il nous faut croire sans doute que ces hypothèses sont ruineuses ou insuffisamment établies par quelque endroit.

La solution de ce problème intéresse tous les hommes de science. Historiens, archéologues, savants adonnés à l'étude de l'histoire des religions, tous verraient avec grande joie lever le voile qui nous cache les premiers âges du peuple étrusque. C'est par l'examen de ces questions générales que le volume de M. Gsell est précieux pour tout le monde. Mais les spécialistes y trouveront maint chapitre à eux seuls destiné ou du moins dont ils pourront tirer un profit tout particulier.

Aux archéologues, il offre des renseignements multiples sur l'art étrusque et

Digitized by Google

sa technique : la céramique, comme il convient, occupe la première place. Cent quatre-vingt onze formes de vases, importés ou dus à la fabrication locale, sont décrites et représentées par vingt magnifiques planches : ossuaires d'argile primitifs, poteries grecques à dessins géométriques et imitations locales, vases du type corinthien, vases peints attiques, sont classés en un vaste répertoire, auquel nous serions bien surpris si les savants ne faisaient désormais de fréquents emprunts. La céramique étrusque à l'époque des fosses (p. 378 sq.), la fabrication des *buccheri* (p. 446-449), etc... reçoivent ici de nouveaux éclaircissements. J'en dirai autant pour le bronze et les autres matières, recueillies en quantité beaucoup moindre, mais étudiées avec la même conscience.

Les personnes qui s'occupent de l'histoire des religions extrairont à leur tour de cet ouvrage des informations précises sur les rites et coutumes funéraires. Les plus importantes concernent le mode de sépulture usité chez les Étrusques aux diverses époques de leur histoire. « Il est certain qu'à dater du VII^e^ siècle, environ, l'inhumation domine dans l'Étrurie méridionale. Mais l'incinération ne disparaît pas » (p. 320). « Au temps où les Étrusques étaient, de l'aveu de tous, établis en Étrurie et en Émilie, les deux modes de sépulture ont été en usage » (p. 321). L'incinération a été pratiquée seule tout d'abord chez les Étrusques, « soit que ce fût proprement leur rite funéraire, soit qu'ils eussent emprunté ce rite aux Italiotes » (p. 323). Dès le VIII^e^ siècle, l'inhumation apparaît, importée, suivant les uns par les Phéniciens, suivant M. Gsell par les Grecs. Désormais les deux usages subsistent l'un à côté de l'autre (p. 323-325, cf. p. 348, 359 note 1, 363, 439 et 440 note 1). Outre cette constatation générale, ce livre nous apporte encore bien des renseignements plus particuliers, entre autres sur la coutume de déposer des aliments dans les tombes (fosses récentes), très répandue en Étrurie, aussi bien que dans toute l'Italie, en Sicile, en Grèce, en Tauride, en Cyrénaïque (p. 363), et sur l'habitude de briser les vases dans les tombes (à puits). « La cause exacte de ces mutilations est inconnue; elle doit probablement être cherchée dans des croyances religieuses; en tout cas, il me semble tout à fait invraisemblable qu'elles aient été faites pour détourner la cupidité des voleurs, car beaucoup d'objets ainsi brisés sont sans valeur » (p. 256).

Qu'il nous suffise d'avoir cité ces quelques exemples pour prouver la variété d'informations et l'intérêt multiple qui sort de cette étude. Les idées générales et les faits précis y sont à la fois, et c'est peut-être même par ce dernier côté qu'elle l'emporte. Des notes abondantes, parfois même avec un peu d'excès, établissent une comparaison continue entre les découvertes de Vulci et celles des autres nécropoles italiotes ou étrusques ; et il n'est pas exagéré de dire que M. Gsell connaît par le menu tout ce qui s'est écrit avant lui sur les diverses questions qu'il aborde.

Et cependant le volume se termine par un aveu plein de modestie, que je demande la permission de transcrire ici. Nos fouilles « présentent de graves lacunes. Pour la période des tombes à puits, il faudrait savoir s'il en existe de

Digitized by Google

plus anciennes, et s'assurer s'il y en a de plus récentes que celles que nous avons rencontrées. Nous ne connaissons encore qu'un très petit nombre de fosses primitives. Dans la série des fosses récentes, il nous manque celles qui contiennent des vases corinthiens. On en a signalé quelques-unes dans les fouilles antérieures. A partir du v^e^ siècle, nos fouilles ne nous donnent plus que des renseignements tout à fait insuffisants. Je ne signale ici que les lacunes les plus importantes; il y en a beaucoup d'autres. Il faut attendre qu'elles aient été comblées pour écrire une histoire de Vulci, de son industrie, de ses relations commerciales, d'après les tombes de sa nécropole. » Il est rare de voir l'auteur d'un ouvrage de cette importance montrer ainsi lui-même ce qui peut manquer à son travail. S'il y a en effet des lacunes dans celui de M. Gsell, elles ne lui sont pas imputables, et il ne sera que juste de dire qu'il a tiré tout le parti possible des ressources mises à sa disposition par la générosité du prince Torlonia. Son livre, qui fournit de grandes lumières sur la nécropole de Vulci et sur les progrès de la civilisation étrusque, est indispensable à quiconque voudra désormais étudier l'Étrurie.

Ajoutons que les fouilles de Vulci offrent des difficultés particulières: c'est à douze kilomètres de tout centre habité, dans une sorte de désert où règne en permanence la malaria, qu'il faut conduire les travaux. On doit donc apporter à une tâche de ce genre une bonne provision de courage et de volonté persévérante. M. Gsell a prouvé qu'il possédait ces deux qualités à un degré peu commun. Elles ne lui font pas moins d'honneur que sa science.

Aug. Audollent.

W. Woodville Rockhill.— **The land of the Lamas.** Notes of a journey through China, Mongolia and Tibet, with maps and illustration. — Londres, Longmans, Green and C^o^ 1891 ; VIII-399 pages, in-8.

M. Rockhill, parti de Péking le 17 décembre 1888, arriva à Shang-haï, terme de son voyage, le 20 août 1889, après avoir traversé la Chine à deux reprises et le Tibet oriental. Il ne put réaliser son dessein d'aller jusqu'à Lha-sa, faute de ressources suffisantes pour s'assurer l'escorte sans laquelle il était impossible de faire ce trajet. Dans sa relation, le voyageur note soigneusement tout ce qui peut servir à faire connaître le pays parcouru : climat, altitude, aspect général, faune, flore, commerce, gouvernement, mœurs, costume, nourriture, etc., rien n'échappe à sa minutieuse attention. La religion, comme bien on pense, n'est pas oubliée; elle est l'objet de nombreuses observations disséminées dans le récit. L'auteur parle, entre autres choses, de l'arbre du monastère de Kumbum,

Digitized by Google

sur les feuilles duquel Huc a vu distinctement des lettres de l'alphabet tibétain, tandis que maintenant, paraît-il, on y voit les traits de Tsong-ka-pa ou d'un Bouddha. Comme on était en février et que l'arbre n'avait point de feuilles, M. Rockhill n'en peut parler que par ouï-dire. Un des épisodes les plus curieux de son voyage est la visite au monastère de Serkok-Gomba, peu distant de Kumbum, dont l'intendant Bu-Lama était une de ses anciennes connaissances de Pé-king. Bu-Lama présenta le visiteur aux Lamas du monastère et leur montra un exemplaire de la traduction du Pratimokcha publiée par M Rockhill. Ils prirent le livre, l'élevèrent à la hauteur du front en signe de respect et déclarèrent que M. Rockhill était un grand *pandit* (savant). On causa. Ils furent très étonnés d'apprendre de la bouche de cet étranger, que le bouddhisme a disparu de l'Inde, mais qu'il subsiste sous sa forme la plus ancienne dans l'Ile de Ceylan. M. R. ajoute ce curieux détail : « Quand on parla de nos bouddhistes ésotériques, les Mahatmâs, et des doctrines étonnantes qu'ils prétendaient avoir reçues du Tibet, ils s'en amusèrent extrêmement. Ils déclarèrent que, bien qu'il y ait eu, sans aucun doute, dans les temps anciens, des saints et des sages qui pouvaient accomplir quelques-uns des miracles dont se vantent nos ésotéristes, on n'en voyait plus maintenant de tels, et ils considéraient cette école comme grossièrement hérétique et fortement suspecte de chercher à en imposer à notre crédulité ». Ces quelques lignes auraient besoin d'éclaircissements : il est clair toutefois que l'ésotérisme esquissé ici, en peu de mots, diffère notablement de celui qui est préconisé par nos bouddhistes d'Europe. Ceux-ci nient le miracle, ceux-là ont la prétention de le pratiquer.

M. Rockhill parle aussi de la divination par l'omoplate du mouton (omoplatoscopie, omoplatomancie) ou au moyen de livres. En un mot, on trouve, dans sa relation, une foule de détails qui ne sont pas tous inédits, mais qui, s'écartant plus ou moins, ou même ne s'écartant pas des dires de ses devanciers, empruntent à la compétence exceptionnelle du narrateur, un caractère nouveau d'authenticité. En effet, M. Rockhill, qui s'est depuis longtemps livré à l'étude du tibétain, comme philologue, a, de plus, appris la langue parlée, à Pé-king, avec des maîtres tibétains, dans les quatre années qui ont précédé son voyage ; nul voyageur européen au Tibet n'a jamais été, comme lui, en état de prendre des informations, de se rendre compte de ce qu'il entendait, de poser des questions et de comprendre les réponses. Quel dommage qu'un explorateur si complètement préparé n'ait pas pu arriver à la capitale du Lamaïsme !

L. Feer.

Digitized by Google

JAMES DARMESTETER. — **Les prophètes d'Israël**. — Paris, Calmann Lévy; 1 vol. in-8 de XX et 386 p. ; 7 fr. 50.

« La philosophie de l'histoire est une œuvre juive et, en un sens, la dernière transformation de l'esprit prophétique. » Ces paroles de M. Renan, inspirées par la lecture des œuvres de Joseph Salvador, s'appliquent à M. James Darmesteter non moins qu'à son célèbre coreligionnaire. Élevé à une école scientifique plus exigeante que celle de Salvador, formé par une méthode plus rigoureuse, disposant d'un ensemble de connaissances beaucoup plus étendues et plus précises, M. James Darmesteter, comme Salvador, aime à dégager du vaste passé qu'il a exploré les lignes générales de l'histoire, les courants profonds qui, au-dessous des agitations éphémères et des remous superficiels, entraînent l'humanité vers ses lointaines destinées. Et comme Salvador il apporte à ces études, avec une grande indépendance philosophique et une ouverture d'esprit singulièrement large, une foi ardente en la souveraine beauté des principes religieux et moraux proclamés par les prophètes d'Israël, la conviction héréditaire, spiritualisée et modernisée, de la mission historique du peuple élu.

Nous nous garderons bien de lui en faire un reproche, car cette foi est belle et cette expérience de la pensée religieuse du passé est indispensable à qui prétend étudier l'histoire de la religion. M. Darmesteter l'a dit lui-même en fort bons termes : « Malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir au fond de sa conscience, dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres, un sanctuaire inconnu, d'où s'élève par instants un parfum d'encens, une ligne de psaume, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel, à la suite de ses pères, et qui le remet en communion soudaine avec les prophètes d'autrefois » (p. 9). Mais il importe de noter ces caractères psychologiques de l'auteur pour bien comprendre ce qui fait la force et l'unité comme aussi ce qui fait la faiblesse de son livre.

La force de ce livre, c'est non seulement la vaste érudition de l'auteur familiarisé avec toute l'histoire orientale et dominant de haut ses connaissances, c'est encore la puissante inspiration morale, l'affirmation d'une âme généreuse et hardie, tendre et fière, qui ressent vivement la crise religieuse et morale de la société moderne et qui a le courage de dire franchement ce que l'histoire scientifique du passé lui apprend sur les devoirs de l'avenir. Les *Prophètes d'Israël* renferment bien une magistrale exposition du prophétisme, mais ce n'est pas à proprement parler une histoire du prophétisme. On n'y trouve pas sa genèse ni sa transformation suprême; on y voit son évolution à peine indiquée. Dès le début, le prophétisme nous y est présenté avec tous les caractères de son complet épanouissement. Aussi bien le but de l'auteur n'est-il pas de nous montrer comment le prophétisme s'est formé, mais de nous faire sentir sa haute valeur religieuse et morale.

Digitized by Google

N'y cherchez donc pas une histoire suivie. La nature même du livre ne s'y prête pas. C'est un recueil d'articles publiés déjà séparément et sans qu'ils fussent destinés à être réunis en volume. Néanmoins l'unité de l'ouvrage n'est pas factice. Toutes les études qui le composent répondent à une même préoccupation ; il s'agit partout de faire ressortir la valeur durable de ce que j'appellerai le judaïsme libéral, le judaïsme dégagé de la scolastique et du rituel, dont la plus haute expression se trouve dans l'enseignement des prophètes. La première étude qui a donné son titre au livre entier, a pour but de nous faire connaître les principes du prophétisme. La seconde, *De l'authenticité des prophètes*, est destinée à montrer que ces principes si remarquables sont bien l'œuvre des prophètes d'Israël, et que M. Havet s'est entièrement trompé en les ramenant à une basse époque où l'influence grecque aurait fécondé le génie hébreu. Cette critique de M. Darmesteter nous paraît d'ailleurs en tous points excellente. L'*Histoire du peuple juif* fait ressortir l'action civilisatrice du judaïsme à travers l'histoire et le phénomène unique d'un peuple ayant « assisté à la destinée de toutes les grandes choses qui ont eu leur heure..., témoin perpétuel et universel, et non pas un témoin inactif et muet, mais intimement mêlé comme acteur à presque tous ces drames par l'action ou par la souffrance. » Les deux articles sur les histoires d'Israël de M. Renan et de M. Graetz aboutissent à une conclusion analogue. Dans *Race et tradition*, M. Darmesteter combat l'idée que la grande œuvre d'Israël, le prophétisme, la Bible, puisse être expliquée par les qualités propres à la race sémitique ; c'est la Bible qui a fait Israël, et la Bible est sortie de quelques grandes consciences, mais non des instincts d'une race. Le beau mémoire sur *Joseph Salvador* nous montre une des plus nobles personnifications du Judaïsme libéral dans le monde moderne, et la dernière parole du livre fait écho à la préface pour montrer dans le prophétisme, mais dans un prophétisme où Jéhovah n'est plus que la projection de la conscience humaine au ciel, la seule religion qui puisse survivre au naufrage des croyances mythiques et métaphysiques du passé, la seule qui puisse s'accorder avec la science et répondre aux meilleures aspirations de l'esprit moderne.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette thèse [1]. Ce qui seul doit nous occuper dans cette *Revue*, c'est la conception historique de l'auteur sur le rôle du Judaïsme dans les destinées du monde. Il ne nous déplaît pas de lire cette solide et brillante revendication des services rendus par le Judaïsme à l'humanité, alors qu'un si grand nombre de fanatiques, dépourvus de toute culture historique et de tout esprit philosophique et profanant le titre de chrétiens dont ils se parent souvent, s'efforcent de rallumer parmi nous les tisons mal éteints de la persécution religieuse ou sociale contre les Juifs. Mais nous craignons que M. Darmesteter ne se soit laissé entraîner dans sa plaidoirie en faveur du Judaïsme, plus loin que ne le permet la vérité historique. Nul plus que nous n'admire le

1) Je l'ai fait ailleurs dans le journal *Le Protestant*, nos du 19 et du 26 mars 1892.

Digitized by Google

grand enseignement des prophètes. Ils sont les initiateurs auxquels nous devons ce qu'il y a de meilleur dans la conscience moderne. Mais pourquoi méconnaître que leur œuvre, abandonnée à elle-même, a échoué parce que sous sa forme première elle était imparfaite et que les diamants de leur trésor étaient encore mêlés de scories?

Nous avons déjà vu que, dans le tableau du prophétisme tracé par M. Darmesteter, les humbles et grossières origines du prophétisme sont à peine indiquées en passant. On ne se douterait pas en le lisant qu'il y avait en Israël, même au temps de la grande efflorescence du prophétisme, à côté des héros spirituels dont la Bible nous a conservé l'écho, une abondance de « faux prophètes », c'est-à-dire de prophètes d'une inspiration différente qui étaient au service de la superstition populaire ou des intérêts des contemporains assez puissants pour se les attacher. Enfin, pourquoi la dernière, la plus haute et la plus belle efflorescence du prophétisme est-elle passée sous silence? Au point de vue historique il est incontestable que Jésus a été considéré par ses contemporains comme un prophète, que lui-même se considérait comme envoyé de Dieu pour accomplir les prophéties et qu'en fait, de l'aveu de tous les juges indépendants, l'enseignement de l'Évangile se rattache directement à celui des psaumes et des plus remarquables des prophètes antérieurs, les divers Isaïe. En excluant l'Évangile de son tableau du prophétisme, M. Darmesteter a mutilé ce tableau. Il a gardé le prophétisme encore attaché à l'idée d'un Dieu national et au particularisme qui ne sépare pas le triomphe de la justice du triomphe temporel du peuple élu. Il a gardé le prophétisme qui n'a pas encore joint à la proclamation de la justice souveraine la proclamation de la souveraineté de l'amour comme mobile universel d'action, aussi bien de Dieu à l'égard de ses créatures que des hommes entre eux; car la miséricorde divine prêchée par les prophètes ne s'exerce que dans l'avenir. L'Évangile la rend sensible dès maintenant au cœur de l'homme religieux. Qu'un esprit dominé par la tradition dogmatique de l'Église et confondant le Christ des synoptiques avec celui de Nicée ou même du quatrième évangile ou de Paul, eût éliminé ainsi Jésus de Nazareth du prophétisme juif, nous l'aurions compris. De la part d'une intelligence aussi libre que M. Darmesteter, cela nous étonne.

En réduisant ainsi le prophétisme au seul enseignement des grandes consciences juives du IXe au IVe siècle, M. Darmesteter non seulement l'a privé de son expression la plus accomplie, mais encore il a méconnu les véritables conditions historiques de son action au sein de l'humanité. Le prophétisme avant et pendant l'exil a trempé l'âme juive et l'a sauvée de la destruction; il a fondé la religion spirituelle; nous sommes d'accord sur ce point. Mais il ne faut pas méconnaître qu'avec Jérémie et surtout avec Ézéchiel il penche déjà vers le sacerdotalisme et que la nation qui est sortie de la prédication prophétique et de la dure expérience de l'exil est une nation où le légalisme religieux et la scolastique formaliste ont bientôt étouffé le souffle généreux du prophétisme des temps héroïques.

Digitized by Google

C'est justement la gloire du dernier des prophètes, de celui que M. Darmesteter laisse de côté, d'avoir réagi contre cette dégénérescence et d'avoir ramené l'inspiration religieuse aux sources vives de la conscience. Il a ouvert ainsi au prophétisme les portes du monde, dont le Judaïsme, issu des prophètes mais enfermé dans la barrière de sa Thorah, demeurait séparé. Que cette loi ait été la protectrice du peuple juif; qu'elle ait fait des Juifs le peuple unique dans l'histoire qui a survécu à toutes les persécutions et à toutes les transformations des hommes et des choses ; nous ne le méconnaissons pas. Mais c'est elle aussi qui a empêché le Judaïsme de féconder le monde en lui communiquant le levain de la religion prophétique capable de le régénérer.

Il est un phénomène général de l'histoire du Judaïsme que M. Darmesteter méconnaît ou, du moins, dont il ne tient aucun compte. Le Judaïsme — et avec lui le prophétisme de l'Ancien Testament dont il était le dépositaire — n'a exercé une action sérieuse et bienfaisante sur l'humanité, qu'à la condition de se marier avec d'autres idées et d'autres principes qui l'ont fait sortir de la sphère trop étroite et trop abstraite dans laquelle il se meut, lorsqu'il est livré à lui-même. C'est par le croisement avec d'autres filles de l'intelligence humaine qu'il a été vraiment fécond. Dans la société antique, il a agi par le croisement avec la philosophie grecque, par le judaïsme alexandrin tout autour du bassin méditerranéen. Dans le christianisme il a agi en s'associant au syncrétisme religieux et philosophique du monde antique. Au moyen âge, c'est encore par son association avec la sagesse grecque et arabe que le Judaïsme contribue activement à la première renaissance. Enfin, de nos jours, n'est-ce pas grâce à ceux de ses enfants qui ont embrassé l'esprit scientifique et les principes de la Révolution que le Judaïsme peut vraiment réclamer sa part dans l'œuvre de la civilisatipn moderne?

Partout où le Judaïsme s'est replié sur lui-même, l'esprit prophétique n'a pas tardé à s'y dessécher et son influence sur l'humanité a été singulièrement restreinte, pour ne pas dire nulle. Partout où il est sorti de lui-même, il a exercé une action décisive, quitte à perdre son caractère national et particulariste. C'est ici que se vérifie la profonde parole de l'Évangile : « Il faut que le grain de blé meure pour porter du fruit. ». Voilà ce que je ne trouve pas dans le beau livre de M. Darmesteter et ce que je réclame, non pas au nom d'une foi confessionnelle quelconque, mais au nom de la vérité historique.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Les premières semaines de l'année 1892 n'ont pas offert un grand nombre de publications sur l'histoire religieuse. Le travail le plus important dont nous ayons eu connaissance est relatif à l'histoire du protestantisme français. M. le baron *F. de Schickler*, président de la Société de l'Histoire du protestantisme français, a fait paraître chez Fischbacher *Les Églises du refuge en Angleterre* (3 vol. gr. in-8° de xxx-431 ; 536 et viii-432 p.), fruit des longues et laborieuses recherches qu'il poursuit depuis plusieurs années. Cet ouvrage, animé d'une vive sympathie pour les victimes de l'intolérance, est un modèle d'érudition patiente, où l'auteur sans cacher en aucune façon ses opinions et ses préférences, sait néanmoins exercer une juste critique sur les fautes et les erreurs des réfugiés dont il retrace l'histoire.

Le plan de M. de Schickler est exécuté sur une grande échelle. Les trois gros volumes que nous annonçons ne mènent l'histoire des réfugiés protestants français en Angleterre que jusqu'au lendemain de la révocation de l'Édit de Nantes. Les deux premiers renferment l'exposé historique, le troisième contient les pièces justificatives et complémentaires, avec un excellent index qui donne à tout l'ouvrage une valeur pratique considérable. C'est assez dire à quel point l'auteur n'a négligé aucun détail, même des plus minutieux.

L'histoire des Églises du refuge de langue française en Angleterre, dit-il, peut se diviser en deux périodes, séparées par l'acte décisif de la révocation de l'Édit de Nantes. De 1550 à 1685, il s'agit de l'existence intérieure, progrès, luttes, ou même extinction de communautés nées à l'âge héroïque de la Réforme. Établies par Édouard VI, dispersées par Marie, elles se reconstituent définitivement sous Élisabeth, mais sans avoir gardé toute leur liberté première. Le gouvernement anglican ne veut pas éloigner les réfugiés, parce qu'ils apportent les industries que l'Angleterre, plus agricole que manufacturière, ne possède pas encore, mais l'existence de ces églises calvinistes à côté de l'Église officielle déplaît vivement aux autorités ecclésiastiques. A mesure que l'on peut mieux se passer de leur concours, on se refroidit à leur égard. Sous Jacques Ier, les églises languissent. Les protestants de langue française émigrent plus volon-

Digitized by Google

tiers vers les Pays-Bas, où ils trouvent un meilleur accueil dans les Églises wallonnes.

Abandonnées par Jacques Ier, les Églises du refuge sont considérées comme un danger sous Charles Ier. Le contre-coup de ces dispositions se fait sentir dans leur organisation intérieure. Il y a des tiraillements, des luttes, et finalement, sous Charles II, un schisme causé par la constitution d'une seconde congrégation réformée qui se rallie à l'Église anglicane et qui est dite « conformiste ».

M. de Schickler se propose de continuer cette histoire, que l'on peut sans exagération considérer comme définitive. Dès maintenant, on trouve le résumé de ses recherches sur la période suivante dans la *Notice sur les Églises françaises de Londres après la Révocation*, publiée par la « Huguenot Society », (*Proceedings*, t. I). Il faut mentionner enfin une étude spéciale sur les Églises presbytériennes des îles de la Manche, qui a été ajoutée par l'auteur comme appendice au corps principal de son œuvre.

Peu de temps après la publication des trois volumes de M. de Schickler, l'histoire du protestantisme français perdait un de ses plus actifs représentants, en la personne de M. *Jules Bonnet*, décédé le 23 mars, à l'âge de soixante-onze ans. Ancien élève de l'École normale supérieure, docteur ès-lettres, M. Bonnet abandonna de bonne heure la carrière de l'enseignement pour se consacrer entièrement à ses recherches historiques et à la résurrection de ce protestantisme français du passé, auquel il appartenait par toutes les fibres de son âme et pour lequel il éprouvait une admiration digne du plus grand respect, mais qui n'a pas été sans nuire parfois à l'autorité de ses jugements historiques. Pendant vingt-cinq ans, il a dirigé, en qualité de secrétaire de la Société de l'Histoire du protestantisme français, le bulletin mensuel qu'elle publie et dont ses collaborateurs et lui ont fait l'une des mines les plus riches pour l'histoire du protestantisme de langue française. M. Jules Bonnet a publié une *Vie d'Olympia Morata* (1850), 2 volumes de *Lettres françaises de Calvin*, recueillies par lui au cours d'une mission littéraire, un *Aonio Paleario* et toute une série de volumes intitulés *Récits du seizième siècle*. Il laisse achevé et prêt pour l'impression un grand ouvrage sur *La jeunesse de Renée de France*.

M. *Paul Pascal* a consacré une thèse assez étendue à *Élie Benoist et l'Église réformée d'Alençon* (Paris, Fischbacher). Il a pu compléter, par des documents inédits, la notice publiée au siècle dernier par M. Georges de Chauffepié, sur l'historien bien connu de l'Édit de Nantes, d'après l'Autobiographie de Benoist aujourd'hui perdue. M. Pascal a étudié l'histoire de l'ardent controversiste, mais n'a pas jugé à propos de faire un examen critique de sa valeur comme historien.

Le Journal asiatique, dans la première livraison de l'année 1892, contient la fin du mémoire de M. *Rubens Duval* sur l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade, dont nous avons déjà signalé les deux

Digitized by Google

premières parties. Il y retrace l'histoire d'Édesse, depuis le VIe siècle jusqu'au XIe, période tourmentée par les luttes des Byzantins contre les Perses, puis contre les Arabes, et à laquelle les controverses religieuses ne manquent pas. Au VIe siècle, la littérature syriaque atteint son apogée. M. R. Duval étudie spécialement la *Chronique d'Édesse* et la *Chronique syriaque* de Josué le Stylite. Il décrit les progrès de l'hérésie monophysite, les persécutions qui furent dirigées contre elle et la victoire finale du parti jacobite, ainsi nommé d'après l'infatigable promoteur des doctrines monophysites, le moine syrien Jacques Baradée.

Cette même livraison du *Journal asiatique* contient le tableau des découvertes et des progrès accomplis pendant le cours de l'année 1891 sur le domaine de l'*Épigraphie et des antiquités sémitiques*, par M. *Clermont-Ganneau*. C'est la leçon inaugurale du cours d'Épigraphie sémitique professé cette année par l'auteur au Collège de France. M. Clermont-Ganneau a l'intention de réserver ainsi chaque année sa première leçon de rentrée à l'établissement d'une sorte de bilan de l'épigraphie et des antiquités sémitiques pendant l'exercice précédent. C'est là une excellente idée dont toutes les personnes intéressées à ces études sauront le meilleur gré à l'auteur. Les travaux et les renseignements dans cet ordre de recherches sont dispersés dans un grand nombre de publications spéciales, d'accès parfois difficile, et rien ne saurait nous rendre plus de services que ces résumés annuels, comme l'*Année épigraphique* de M. Cagnat pour les inscriptions de l'antiquité classique ou les *Chroniques d'Orient* de M. Salomon Reinach pour l'archéologie classique. L'épigraphie et les antiquités sémitiques deviendront, à leur tour, accessibles à tous ceux qui désirent se tenir au courant de leurs progrès, grâce aux revues annuelles de M. Clermont-Ganneau.

Ce n'est pas seulement aux orientalistes, mais encore aux historiens et aux politiques modernes que l'*Étude sur la théorie du droit musulman*, publiée par *Sawas-Pacha* chez Marchal et Billard, rendra service. L'auteur est un ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, dont la compétence ne fait pas doute et qui est évidemment animé du désir de faciliter les modifications du droit musulman dans un sens conforme aux idées occidentales. Ce n'est pas seulement chez nous que l'exégèse, l'allégorie et l'analogie font dire aux textes sacrés bien des choses auxquelles leurs auteurs n'ont jamais songé. Le Coran est une révélation divine, mais il est avec le ciel des accommodements. Il faut seulement ne jamais perdre de vue que, pour être acceptées en pays musulmans, les nouveautés législatives doivent tout d'abord être rattachées à la loi religieuse, ne fût-ce que par des analogies. L'ouvage de Sawas-Pacha expose les principes religieux qui sont à la base de la législation de l'Islam, les sources du droit musulman et l'œuvre accomplie, d'après la méthode que nous venons d'indiquer, par les jurisconsultes qui l'ont développé ou modifié.

Nous avons également reçu un petit volume publié chez Salmon par un

Digitized by Google

auteur qui entend garder l'anonyme, sous le titre de *Khalifat, Patriarcat et Papauté*. C'est la traduction d'une série de lettres publiées dans l'Ἐφημερὶς d'Athènes, à propos du conflit soulevé par l'octroi des *Bérats* aux nouveaux archevêques bulgares. L'auteur fait ressortir la grande importance de cette mesure, qui n'a pas été appréciée en Europe comme elle le méritait et prend ardemment la défense des droits historiques du Patriarcat œcuménique, lésés par la Porte en cette circonstance.

La *Revue philosophique* (livr. de *mars*) a publié un bulletin fort intéressant et très nourri de M. *F. Picavet* sur le mouvement *néo-thomiste en Europe et en Amérique*. L'auteur se fait peut-être quelques illusions sur la portée de cette résurrection de la théologie scolastique à une époque où l'esprit humain part de prémisses toutes différentes de celles du moyen âge et dispose de connaissances singulièrement plus abondantes. Mais il montre bien l'étendue et l'intensité du mouvement théologique qui se propage aujourd'hui dans le monde catholique sous l'inspiration de Léon XIII. C'est là un des phénomènes les plus importants de l'histoire religieuse moderne. On ne saurait l'étudier en compagnie d'un guide meilleur que M. Picavet. Appelé, par son enseignement à l'École des Hautes-Études, à étudier les rapports de la théologie et de la philosophie au moyen âge, il s'est familiarisé tout particulièrement avec la pensée de saint Thomas, et il aborde ces études avec la complète liberté de l'esprit de l'homme qui ne fait pas de l'apologétique, mais de l'histoire, avec la largeur et la bienveillance qui sont indispensables à l'historien pour comprendre les personnes et les doctrines du passé. L'impartialité du bulletin de M. Picavet a été reconnue par les organes mêmes de la foi la plus intransigeante, et ce témoignage suffit à venger l'auteur aussi bien que l'École à laquelle il appartient du reproche que l'on n'a pas craint de lui adresser, au mépris de toute évidence, d'être une institution « où des athées notoires font une place au christianisme dans l'inventaire historique des superstitions humaines ».

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *H. G. Tomkins. The life and times of Joseph in the light of Egyptian lore*. Ce petit volume est un service rendu par la « Religious tract Society » aux étudiants de l'antiquité biblique. Si les théologiens et les orientalistes du continent ont été les restaurateurs de l'histoire littéraire et politique d'Israël par la critique minutieuse qu'ils ont exercée sur les textes bibliques, les Anglais accomplissent une œuvre complémentaire indispensable dans leurs nombreuses publications d'archéologie biblique. Profitant de toutes les ressources que l'assyriologie, l'épigraphie sémitique et l'égyptologie ont reconstituées, ils s'efforcent de faire revivre le milieu historique dans lequel l'histoire biblique, telle qu'elle nous est racontée dans l'Ancien Testament, a dû se dérouler. Le livre de M. Tomkins, écrit sans prétention,

Digitized by Google

est une des plus intéressantes contributions à cette œuvre de résurrection du passé. Un juge aussi compétent que M. A. H. Sayce lui a rendu le témoignage qu'il renferme un résumé complet de tout ce que l'archéologie peut nous apprendre actuellement au sujet des derniers chapitres de la Genèse. M. Tomkins montre, entre autres choses curieuses, qu'un siècle avant la date attribuée à l'Exode, d'après les documents égyptiens, Jacob et Joseph étaient déjà adorés, dans le pays de Canaan, comme des divinités.

— 2° *Rhys Davids. Questions of King Milinda* (Oxford, Clarendon Press). — La précieuse collection des « Sacred Books of the East » s'est enrichie tout récemment d'un volume très intéressant, la traduction des « questions du roi Milinda » par le professeur Rhys Davids, d'après le texte original pâli. Cet ouvrage est l'un des plus célèbres de la littérature pâlie; c'est une sorte d'apologie du Bouddhisme sous forme de dialogue, dans laquelle l'auteur réfute les objections et explique les difficultés soulevées chez ses interlocuteurs par la doctrine bouddhique. Le plus important de ces interlocuteurs, le roi Milinda, a été identifié par les orientalistes européens avec ce roi Ménandre, qui fut un des princes gréco-hindous. On en a conclu à mainte reprise que les objections royales nous représentent en quelque sorte une antique critique du Bouddhisme inspirée par la philosophie grecque. Sans prétendre à un avis motivé sur cette question si délicate, il nous suffit de signaler aux lecteurs, qui ne sont pas en état de lire l'original, l'excellente traduction de M. Rhys Davids.

— 3° *J. Armitage Robinson. The Passion of St. Perpetua* (Cambridge. University Press ; in-8 de IX et 131 p. ; 4 sh. — Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, I. 2). On se rappelle que MM. J. Rendel Harris et S. K. Gifford ont publié en 1890 le texte grec de la Passion de sainte Perpétue retrouvé dans la bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem. Dans l'ouvrage que nous annonçons ici, M. Armitage Robinson a réédité les textes grec et latin et soumis à un nouvel examen la question de leurs rapports. Cette étude, menée avec le soin que M. Robinson apporte à tous ses travaux d'érudition, l'a amené à contester la priorité du texte grec patronnée par les précédents éditeurs. En dehors des chapitres où l'auteur étudie les manuscrits, les relations de la *Passio* avec les *Acta*, plus courts, les analogies de la *Passio* avec le *Pasteur* d'Hermas et les fragments reconstituables de l'*Apocalypse* perdue de Pierre, on y remarque surtout la tentative d'établir que le rédacteur de la *Passion* ne serait autre que Tertullien en personne. On accordera volontiers à l'auteur que nos textes renferment des fragments qui remontent aux martyrs eux-mêmes, mais il est permis de ne pas se rendre à ses arguments en faveur de la priorité du texte latin. Il semble que les visions tout au moins de Perpétue et de Saturus ont été originairement consignées par écrit en grec. La *Passion* elle-même nous apprend que Perpétue parlait grec.

— 4° *C. F. Keary. The Vikings in western Christendom* (789-888). (Londres. Fisher Unwin). — Ce livre se rapporte à une période obscure de l'histoire et

Digitized by Google

M. Keary ne contribue pas à la rendre plus claire. Il offre néanmoins un intérêt particulier pour l'historien de la religion, parce que l'auteur s'est attaché d'une façon toute spéciale à la description de la lutte entre l'ancien paganisme germanique et le christianisme triomphant. C'est un sujet encore si incomplètement traité que l'ouvrage de M. Keary, malgré son caractère un peu nuageux, pourra rendre des services à ceux qui voudraient étudier la question.

— 5° *J. A. Farrer. Paganism and Christianity* (Londres, Black). — C'est encore du paganisme et du christianisme qu'il s'agit dans le livre de M. Farrer, mais c'est du paganisme ou plus exactement de la culture religieuse, philosophique et morale de la société antique pendant les quatre premiers siècles de notre ère. L'auteur appartient à l'école de M. Ernest Havet et s'efforce de montrer que tout ce qu'il y avait de bon dans le christianisme existait déjà dans la civilisation gréco-romaine. Il n'est pas difficile de faire ressortir tous les mérites de cette civilisation et de composer un bouquet éblouissant de toutes les grandes pensées des philosophes ou des sages. Mais il ne faut pas opposer tout ce qui est beau ou grand dans le paganisme à tout ce qu'il y a de répréhensible dans l'Église chrétienne du IVe siècle. La justice exige plus d'impartialité. L'histoire scientifique repousse également les glorifications exclusives de l'une ou de l'autre des deux causes, et elle conclut bien plutôt à la pénétration réciproque de la société antique et de l'Église avant l'invasion des barbares qu'à la défaite de l'une par l'autre.

— 6° *G. A. Grierson. Modern vernacular literature of Hindustan* (publication de la « Société asiatique du Bengale »). — M. Grierson, fonctionnaire anglais au Bengale et animé d'un généreux enthousiasme pour la littérature indigène de l'Hindoustan, donne dans ce travail des notices plus ou moins étendues sur neuf cent cinquante-deux auteurs des trois dialectes hindouis principaux, le marwari, le hindoui proprement dit et le bihari. C'est un important complément à l'ouvrage classique de Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie*, et si ce n'est pas une histoire littéraire achevée, c'est du moins un excellent recueil de tous les matériaux connus, depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours, précédé d'une introduction qui trace les grandes lignes du développement littéraire des Hindous.

— 7° *Edward Browne. A traveller's Narrative written to illustrate the episode of the Báb* (Cambridge. University Press; 2 voll.). — M. Edward Browne, professeur de persan à l'Université de Cambridge, vient de publier en persan avec une traduction littérale une sorte de résumé de l'histoire du Bâbisme composé par les disciples de Beha, le chef d'une des sections des Bâbistes actuels, (voir *Revue*, t. XXIX, p. 397). Il y a joint une importante introduction et de copieuses notes, en sorte que son ouvrage peut être considéré comme l'ensemble le plus complet de renseignements que nous possédions aujourd'hui sur le Bâbisme. Nos lecteurs se rappellent l'article dans lequel M. Clément Huart a exposé l'histoire et la doctrine du Báb (t. XVIII, p. 279 à 296). Le texte publié

Digitized by Google

par M. Browne offre l'intérêt d'un document émanant des adhérents mêmes de ce mouvement religieux actuellement proscrit. Mais, à cause de cette origine, il ne peut être suivi aveuglément comme document historique. L'auteur est, en effet, juge et partie dans la cause. Les disciples du Bâb se sont divisés en deux sectes qui se rattachent, l'une à Subh-i-Ezel ou Mirza Yahya, l'autre à Beha ou Mirza Husein Ali, et qui éprouvent l'une pour l'autre les mêmes sentiments malveillants dont s'inspirent en général les sectes rivales dans toute religion. Il ne faut pas oublier que M. Browne nous fait connaître l'histoire telle que la content les Behaïstes. Leur enseignement est inspiré d'un esprit universaliste très élevé. Mais jusqu'à quel point les disciples sont-ils capables de s'associer aux idées des chefs? Voilà ce qu'il importerait de savoir. Sous réserve de ces observations, le document publié par M. Browne et surtout les notes de l'éditeur, familiarisé avec les choses de la Perse par un long séjour dans ce pays, apportent un précieux complément à notre connaissance du Bâbisme et surtout à nos renseignements sur l'état actuel de cette religion.

— 8° *Religious Systems of the World* (Londres. Sonnenschein ; gr. in-8 de 832 p. ; 11 sh. 3). — Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella a décrit, il y a deux ans ici-même (t. XXII, p. 77 et suiv.), le but et l'organisation de la *South Place Ethical Society* de Londres, ainsi que la composition du volume de conférences sur les diverses religions du passé et du présent par cette Association sous le titre de « Religious Systems of the World » (voir aussi notre t. XXIII, p. 115). Une seconde édition de ce recueil a paru récemment, mais à tel point augmentée que près de la moitié du volume peut être considérée comme nouvelle. Parmi les articles qui n'avaient pas encore été publiés, nous relevons ceux de MM. Tiele sur la religion de l'Égypte, Morfill sur les anciennes religions slaves, Cox sur les religions de la Grèce et de Rome, Robertson sur les anciennes religions de l'Amérique et de M^me^ Annie Besant sur la Théosophie.

La même Association a fait paraître un recueil de conférences intitulé *National life and thought* et un volume de M. John M. Robertson, *Modern humanists*. Elle se propose enfin de provoquer la collaboration d'un grand nombre d'écrivains autorisés, chacun dans sa partie, pour dresser un tableau d'ensemble des idées que l'homme s'est faites aux divers âges de son développement historique sur Dieu et l'Esprit, sur la Nature et sur lui-même. Le recueil de ces travaux aura pour titre : *Thoughts of the ages* et formera le pendant des *Religious Systems of the World*.

ALLEMAGNE

La mythologie scandinave. — L'insuffisance de nos connaissances actuelles sur les sources de l'Edda permet aux philologues et aux historiens de donner libre cours à leur imagination, et ils ne s'en privent pas. On pourra se faire une idée de l'anarchie qui règne dans ce domaine de nos études, en comparant deux ou-

Digitized by Google

vrages publiés l'année dernière en Allemagne. Le premier a pour titre : *Tuisko-Land der arischen Stämme und Götter Urheimat* (Glogau. Fleming ; in-8 de XII et 624 p.) et pour auteur M. *Ernest Krause*. Il ne tend à rien moins qu'à faire de l'Edda et de la mythologie germanique la source la plus ancienne et la moins altérée de l'histoire primitive des peuples ariens. L'auteur déploie des trésors d'érudition, appelle à la rescousse la philologie comparée et le folklore pour montrer que les traditions de la Grèce et de l'Inde doivent être interprétées d'après les données de sa vieille et fidèle mythologie nationale. Le second, *Die eddische Kosmogonie, ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Alterthums und des Mittelalters* (Fribourg-en-Brisgau. Mohr; in-8 de VII et 118 p.) a pour auteur M. *Elard Hugo Meyer*, le même dont notre collaborateur, M. Monseur, signalait récemment avec éloge la « Germanische Mythologie », et tend, au contraire, à prouver que la cosmogonie de l'Edda, aussi bien dans ses éléments poétiques que dans la prose de Snorri Sturluson, n'est en aucune façon le produit de l'imagination scandinave païenne, encore moins le plus ancien souvenir des spéculations ariennes primitives, mais tout simplement une création des théologiens islandais du moyen âge, une adaptation des légendes bibliques à l'usage des peuples du nord. M. Meyer ne fait ici qu'étendre à la cosmogonie eddique tout entière une thèse qu'il a déjà soutenue à propos du plus important des poèmes védiques, la Voluspa. En Norvège, l'un des savants les plus compétents, M. Sophus Bugge, avait déjà revendiqué l'origine chrétienne d'une partie des mythes scandinaves. Mais on sait que K. Müllenhof avait énergiquement contesté ces conclusions. Nous nous garderons bien d'intervenir dans cette querelle. La seule conséquence pour nous, c'est que jusqu'à plus ample information il convient de n'user qu'avec la plus extrême prudence de la mythologie scandinave dans les travaux de mythologie générale.

M. *A. Dieterich* a dédié à M. Usener, de Bonn, à l'occasion de son vingt-cinquième anniversaire de professorat, une savante étude d'histoire religieuse à propos du papyrus grec de Leyde, I. 395, dont il édite le texte. Le titre *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig. Teubner; in-8 de VI et 221 p.; 4 m. 40) ne donne pas une idée claire du contenu. Il n'est du reste pas facile de résumer un pareil ouvrage, car il y a un peu de tout et pas beaucoup d'ordre. L'excuse de l'auteur, c'est que ce serait dénaturer son sujet que de le rendre clair. Le propre, en effet, des doctrines et de la pratique de la magie et des superstitions syncrétistes de l'Orient dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'est de manquer absolument de toute espèce d'élément rationnel et d'être un fouillis inextricable de traditions anciennes, d'interprétations nouvelles, de rêveries et de spéculations insensées. M. Dieterich prend son point de départ dans le mythe cosmogonique du papyrus qu'il édite et réunit tous les renseignements d'origine égyptienne orientale, orphique, etc., qui peuvent contribuer à l'explication de ce mythe. Quoiqu'il ne se soit pas beaucoup occupé du gnosticisme, c'est cependant pour l'historien des systèmes gnostiques que ses

Digitized by Google

recherches seront le plus utiles, parce qu'elles nous transportent dans une atmosphère intellectuelle qui se rapproche beaucoup de celle où vivaient les gnostiques.

M. *Fr. Cumont.* (*Philonis de æternitate mundi.* Berlin. Reimer; 1891; in-8° de XXXII et 76 p.; 4 m.) nous donne la réédition du traité de Philon sur l'Éternité du monde. C'est une nouvelle et précieuse contribution à l'établissement d'un texte critique des œuvres du philosophe alexandrin, dont une nouvelle édition générale nous est promise par MM. Wendland et Cohn (cfr. notre t. XXVI, p. 394). Mais M. Cumont ne s'est pas borné à éditer le texte; il l'a aussi réhabilité dans ses Prolégomènes, en montrant que les arguments sur lesquels on s'appuie pour en refuser la paternité à Philon, pourraient tout aussi bien être appliqués à d'autres écrits philoniens, dont l'authenticité est cependant solidement établie. M. Cumont, comme notre collaborateur, M. Massebieau, distingue entre les écrits de Philon destinés aux Juifs et ceux destinés aux Grecs. La manière est différente suivant les lecteurs auxquels il s'adresse. Il est indispensable d'établir la classification et la chronologie de ses nombreux écrits, pour pouvoir saisir nettement le plan qui a présidé à sa copieuse activité littéraire.

Methodius, évêque d'Olympus et de Patara en Lycie, est connu dans l'histoire ecclésiastique comme l'un des plus ardents adversaires de la théologie d'Origène. C'est un réaliste et même un chiliaste. A l'exception du « Symposion » ou Dialogue entre dix vierges en l'honneur de la chasteté, aucun de ses écrits ne nous est parvenu complètement. M. *Bonwetsch* vient de combler cette lacune de la littérature ecclésiastique en publiant la traduction allemande d'un vieux « Corpus Methodianum » en slave, déjà signalé par le cardinal Pitra, mais que personne n'avait encore songé à utiliser (*Methodius von Olympus, I. Schriften.* — Leipzig. Deichert; in-8 de XLVIII et 408 p.; 13 m.). Dans un second volume, M. Bonwetsch présentera une étude sur Methodius d'après les documents qu'il a retrouvés. Le texte slave lui-même n'est pas complet; le traducteur primitif a notablement abrégé certaines parties. Les écrits de Methodius ainsi rendus à l'histoire roulent sur le Libre arbitre, sur la Vie raisonnable, sur la Résurrection, sur les Aliments, la Vache rouge, la Lèpre et le Hérisson. L'éditeur y a joint plusieurs fragments grecs et d'autres écrits déjà connus, mais il n'a pas jugé à propos de rééditer le Symposion.

Les historiens qui s'occupent des sectes du moyen âge liront aussi avec profit un court travail de M. *H. Sachsse, Bernardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrueder* (Rostock. Leopold). Ils y trouveront des détails intéressants sur la secte communiste des Faux Apôtres. M. Sachsse, professeur de droit à l'Université de Rostock, les a tirés de la *Practica Inquisitionis* et du *Liber sententiarum* de l'inquisiteur Bernard Gui, que M. Molinier a fait connaître dans son livre sur l'Inquisition.

Nécrologie. — Le 8 janvier est mort à Kiel le professeur *W. Moeller*, l'auteur du Manuel d'histoire ecclésiastique dans la collection des Theologische Lehr-

Digitized by Google

bücher de Mohr. Ce manuel, dont nous avons déjà signalé les mérites, n'est malheureusement pas achevé. L'auteur l'a mené jusqu'à la fin du moyen âge, mais la Réformation et l'histoire religieuse des temps modernes n'ont pas encore paru. On lui doit aussi une *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (1860).

BELGIQUE

J. Frederichs. De Secte der Loisten of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545). — Gand; Vuylsteke, 1891; in-8 de LX et 64 p.; 3 fr. 50. — La secte des Loïstes se composait des adhérents d'un certain Loy de Schaliedecker, autrement dit Eligius Pruystinck. Ce ne sont pas des hérétiques du moyen âge, comme le croyait feu Döllinger, mais des Libertins flamands du commencement du XVI^e^ siècle, dont plusieurs furent victimes de l'Inquisition. M. Frederichs appuie ses assertions d'une série de documents qui les élèvent au-dessus de toute contestation. Mais quelle folie prend donc les auteurs flamands de se mettre à écrire en hollandais des travaux d'érudition comme celui-ci! Ils tiennent donc beaucoup à ce que presque personne ne puisse les lire. S'il leur en coûte trop d'écrire dans la langue des Wallons, qu'ils se servent de l'allemand, de l'anglais ou du latin. Malgré tous ses mérites le flamand ne sera jamais une langue universellement connue dans le monde scientifique.

— Nous avons reçu le volume de M. *Goblet d'Alviella* que nous annoncions dans notre dernière chronique: *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Bruxelles. Falk; Paris. Alcan). Nous consacrerons prochainement un article spécial à cet ouvrage.

HOLLANDE

M. le professeur *H. Oort*, recteur de l'Université de Leyde, a publié le discours qu'il a prononcé le 8 février, à l'occasion du trois cent dix-septième anniversaire de la fondation de cette université. C'est une étude sur l'ancien droit d'Israël (*Oud-Israëls rechtswezen.* — Leyde. Brill). Après avoir esquissé l'état du peuple israélite avant l'existence d'un droit écrit — ou du moins du droit écrit que nous connaissons — il montre comment les circonstances économiques et surtout religieuses aboutirent à un conflit du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, mais en même temps à la consolidation d'un certain nombre de principes de droit sous l'influence du sacerdoce et finalement à la rédaction d'une loi écrite. Le texte le plus ancien que nous en possédions est au chap. XXI à XXIII de l'*Exode*, le livre de l'Alliance. D'autres lois, plus jeunes, mais encore d'une antiquité respectable, se trouvent notamment dans *Deutéronome*, XXI-XXV, et dans *Lévitique*, XVII-XXV, en sorte qu'il est possible de se faire une idée satisfaisante de l'état du droit en Israël vers l'an 700. M. Oort examine alors

Digitized by Google

l'esprit de cette loi à l'égard des étrangers, de la femme, des esclaves, la nature des peines qu'elle édicte, ses prescriptions relatives à la propriété et au culte. Malheureusement le développement normal du peuple d'Israël fut arrêté par des catastrophes qui ne lui permirent pas de produire tout ce que renfermait en germe la morale si élevée des prophètes. Mais le droit du vieil Israël a survécu à la nation et témoigne encore aujourd'hui de la grandeur du peuple qui l'a élaboré.

SUISSE

M. *Jean Spiro*, ancien professeur au collège Sadiki à Tunis, a inauguré dans la nouvelle Université de Lausanne toute une série de cours sur les langues et les littératures orientales. Ces cours n'ont pas encore d'existence officielle ; M. Spiro les donne en qualité de privat-docent. Dans la leçon d'ouverture qu'il a publiée il insiste à juste titre snr l'urgence d'une familiarisation plus complète de la jeunesse instruite de l'Occident avec les mœurs, les idées, les croyances et les traditions de cet Orient d'où est sortie notre civilisation, d'où proviennent toutes les grandes religions et avec lequel nous sommes appelés à entretenir des relations toujours plus fréquentes. M. Spiro a l'avantage d'avoir vécu avec les Orientaux, de les connaître autrement que par les livres. Peut-être se fait-il quelques illusions sur la facilité de la jeunesse universitaire à apprendre rapidement les langues orientales. Il n'en est pas moins précieux pour l'Université de Lausanne d'avoir sous la main un professeur comme M. Spiro, lorsqu'elle se décidera à fonder une chaire de langues et littératures orientales.

ÉTATS-UNIS

M. *M. Bloomfield* a publié dans le quinzième volume du « Journal of the American oriental Society » une troisième série de *Contributions to the interpretation of the Veda*. Nous reproduisons une grande partie de l'article que leur a consacré M. *V. Henry* dans la « Revue critique d'histoire et de littérature » (28 déc. 1891), parce que nos lecteurs y feront connaissance avec la doctrine de M. Henry sur la formation des mythes :

« M. Bloomfield a transporté sur un nouveau domaine védique ses rares facultés d'investigation : à l'explication de texte il fait succéder celle de fond, en s'attaquant à trois légendes qui ne nous sont guère connues que par voie d'énigme ou d'obscure allusion : le combat d'Indra et Namuci; les deux chiens de Yama; le mariage de Saranyû. Sa méthode, définie en termes excellents (p. 185), consiste à faire avec soin le départ des attributs primitifs d'une entité mythique et des éléments secondaires que l'imagination humaine y a surajoutés après qu'elle eut pris corps. Le principe, toutefois, n'est pas aussi nouveau qu'il paraît à l'auteur : il a inspiré notamment en France les lumineuses études de

Digitized by Google

M. Bréal, qui demeureront toujours les modèles du genre, et ce n'est plus guère que dans les travaux d'érudition de seconde main, — par exemple chez M. Ehni, si justement critiqué par M. Lévi et M. Bloomfield, — qu'on rencontre l'insupportable prétention de ramener le moindre détail d'un conte à l'hypothèse naturaliste et de fixer sur la rose des vents le repère précis des deux chiens de Yama.

« Ce principe connu et appliqué, dis-je, ne serait-il pas possible de le serrer de plus près encore? Je le crois, et je l'ai essayé dans mes leçons de l'année dernière. Pour moi, le mythe en général n'est ni l'expression d'un symbolisme profond, ni le produit d'une élégante métaphore, ni une explication de la nature telle que la peut concevoir l'intelligence d'un sauvage, ni même la plupart du temps une maladie du langage. C'est tout simplement, à l'origine, une devinette ingénieusement puérile, telle qu'en ont colligé en masse et en tous pays les amateurs de folklore. Le critérium est donc sûr : toutes les fois qu'on pourra réduire les traits essentiels d'un conte à une semblable devinette, très courte et très simple, visant un objet naturel, le conte sera naturaliste, et tous les traits qui ne rentreront pas dans les termes de la devinette seront des additions postérieures. »

— Les éditeurs Houghton et Mifflin, à Boston, publient depuis le mois de mars une revue intitulée *The New-World*, consacrée à l'étude de la religion, de l'éthique et de la théologie, en dehors de toute tendance confessionnelle. Dans le comité de rédaction on remarque les professeurs de l'Université de Harvard, MM. Everett et Toy. Le rédacteur en chef sera M. N. Paine Gilman, 25, Beacon street, Boston.

— Le Comité des conférences de l'*Université de Pennsylvanie* a organisé cette année comme la précédente une série de conférences sur l'histoire des religions. M. John Peters, professeur à l'Université de Penna, a traité en trois séances de l'histoire religieuse d'Israël; Mme Cornelius Stevenson a parlé des idées religieuses primitives et M. Morris Iastrow a consacré trois leçons à décrire les formes du culte dans l'antiquité (le sacrifice, le feu, les danses et les processions).

La *Société orientale américaine* a résolu de convoquer un *Congrès d'orientalistes* à Philadelphie, au mois d'avril 1893. Ce congrès sera entièrement distinct de la série des congrès internationaux des orientalistes qui a provoqué de si nombreux débats et dont la prochaine réunion doit avoir lieu en Espagne, l'été prochain. Le comité organisateur espère ainsi offrir un terrain commun où les orientalistes des deux camps ennemis pourront se rencontrer. Ce congrès américain coïncidera avec l'Exposition du centenaire américain à Chicago.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 19 *février* : M. *G. B. Flamand*, de l'École des sciences d'Alger, a fait une étude des *pierres écrites* du Sud oranais. Il a découvert une vingtaine de stations nouvelles et ses observations minutieuses lui ont permis de reconnaître trois périodes distinctes : 1° une période préhistorique dont les pierres portent les images de grands animaux, tels que buffles, éléphants, rhinocéros qui n'existent plus dans le pays aujourd'hui et d'hommes armés de flèches en silex ou de haches polies; 2° une période libyco-berbère, dont les images sont pourvues de signes d'écriture et représentent des animaux encore répandus de nos jours en Algérie; 3° une période arabe, dont les pierres ne présentent pas de dessins, mais des sentences du Koran, des noms propres et des invocations.

M. *J. Halévy* commence la lecture d'un mémoire sur un gouverneur de Jérusalem de la fin du xv^e^ siècle avant Jésus-Christ.

— *Séance du* 26 *février* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, écrit que les travaux préparatoires des fouilles de Delphes sont achevés et que celles-ci pourront commencer dès le printemps. — D'autre part, M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit que les fouilles reprises à Selinonte par le professeur Salinas, de Palerme, ont remis au jour l'allée principale de l'acropole, les fortifications d'Hermocrate dans un état de conservation très remarquable, les soubassements d'un temple encore inconnu et trois métopes dont l'une représente Europe sur le taureau, la seconde un grand sphinx ailé. Il annonce aussi la fondation à Rome d'une École hongroise d'histoire et d'archéologie, grâce aux libéralités de M^gr^ Fraknoi, second président de l'Académie de Buda-Pesth.

M. *Edmond Le Blant* fait connaître l'inscription suivante relevée par M. Helbig, sur une plaque de bronze chez un marchand d'antiquités : *Sanco Deo Fidio DD.*

— *Séance du* 4 *mars* : M. *Schlumberger* présente une série d'amulettes byzantines contre les maladies. Elles représentent Salomon que l'on considérait comme lepourfendeur de toutes les maladies; il est à cheval, en costume militaire, nimbé, et

(1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

se prépare à transpercer un démon femelle qui symbolise la maladie. En général, une légende avertit le démon de se retirer devant Salomon parce qu'il sera assisté d'un ange, tantôt par Uriel, tantôt par Arlaf ou Archaf. Ces amulettes se portaient au cou. Elles sont en métal ou en pierre dure.

M. *J. Halévy* achève son étude sur Arad-Hiba, gouverneur de Jérusalem, d'après les tablettes de Tell El-Amarna. Il montre, entre autres conclusions intéressantes, que ces documents nous apprennent l'existence d'une ville appelée Zebub. Le Dieu Beelzébub ou Beelzebuth dont il est fait mention dans le livre des Rois n'est donc nullement le « dieu des mouches », comme on l'a soutenu, mais le Baal de la ville de Zebub. M. Halévy voit ici une confirmation de la thèse qu'il soutient depuis longtemps, savoir que dans les noms divins composés avec Baal le second élément est toujours un nom de ville.

Séance du 11 *mars* : M. *James Darmesteter* établit que le chapitre de l'*Avesta* intitulé le *Hôm Yasht*, et consacré à la gloire du dieu Haoma, a été écrit après la chute de la domination grecque (vers l'an 140 avant Jésus-Christ). Il y est dit, en effet, que Haoma « renversa l'usurpateur Keresani qui voulait supprimer la religion de Zoroastre ». Or, d'après le témoignage unanime de la tradition parsie, le destructeur de cette religion a été Alexandre le Grand. Le nom Keresani, d'ailleurs, est employé aussi pour désigner les Grecs. Il résulte de cette observation que le zend était encore écrit du temps de la domination parthe et qu'il n'y a donc aucune raison d'admettre la tradition parsie qui fait remonter l'Avesta tout entier à l'époque des Achéménides.

M. *Adrien Blanchet*, attaché à la Bibliothèque nationale, présente un groupe de terre cuite, trouvé à Saint-Honoré-les-Bains (Nièvre), qui est le type le plus complet du genre de monuments représentant la *Toilette de Vénus*. La déesse est figurée debout, entourée de génies, qui portent un coffret, une burette, une colombe, un arc. Au-dessus du dernier génie une figure féminine présente un miroir à Vénus.

M. *Heuzey* fait connaître les résultats de la dernière campagne des fouilles dirigées par M. *Holleaux* dans le temple d'*Apollon Ptoïos*, en Béotie : des statuettes, des inscriptions, un débri de tête colossale, mais surtout une série chronologique fort instructive de bronzes votifs et décoratifs retrouvés avec des poteries dont l'âge peut être déterminé. La série commence par des représentations de petits animaux votifs semblables à ceux des poteries; puis l'influence orientale apparaît dans les rosaces assyriennes, les tresses, les palmettes, les animaux fantastiques tels que sphinx, griffons, oiseaux à tête humaine. Enfin les dieux du cycle grec apparaissent avec la figure humaine : Jupiter, Typhon, Prométhée, Hercule, la Gorgone.

— *Séance du* 18 *mars* : M. *Bréal* entretient l'Académie du *manuscrit étrusque* reconnu par M. Krall, de Vienne, dans les bandelettes d'une momie égyptienne qui se trouve au Musée d'Agram depuis 1867. Le texte n'est pas encore publié; il paraîtra, par les soins de M. Krall, dans les Mémoires de l'Académie de Vienne

Digitized by Google

Les bandeleftes n'ont pas moins de quatorze mètres. C'est donc un texte unique pour le déchiffrement de l'étrusque, puisque jusqu'à présent on ne possédait que de courtes inscriptions dans cette langue. Dès à présent le manuscrit permet d'établir que ce n'est pas une langue de la famille indo-européenne.

M. *Héron de Villefosse* fait connaître un fragment d'actes des *Frères Arvales*, trouvé à Rome, par M. Helbig, chez un marchand d'antiquités, et qui date de 169 à 177. Les prières sont en faveur de Marc Aurèle. Le fragment indique les victimes sacrifiées aux dieux du Capitole. L'un des Arvales nommés est Titus Flavius Sulpicianus, le beau-frère de Pertinax.

M. l'abbé *Duchesne* donne des renseignements sur les fouilles de *Tipasa*, en Algérie, où le curé, M. l'abbé Saint-Gérand, a déblayé un ancien édifice chrétien, en forme de basilique, mais où par exception l'autel se trouvait du côté opposé à l'abside, au mur du bas. Le pavé mosaïque contient des inscriptions, notamment celle d'un évêque Alexandre qui a réuni les restes de ses prédécesseurs auprès de l'autel.

M. le marquis *d'Hervey Saint-Denys* présente un ouvrage de M. de Harlez, intitulé : *Textes taoïstes traduits des originaux chinois.*

II. Journal asiatique. — *Janvier-février* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. — *Clermont-Ganneau.* L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891.

III. Revue historique. — *Mars-avril* : *A. Giry.* Histoire de la diplomatique. — *E. Petit.* Raoul Glaber.

IV. Revue des Deux-Mondes. — 1er *mars* : *G. Boissier.* Les jeux séculaires d'Auguste d'après de récentes découvertes. — *A. Leroy-Beaulieu.* La papauté, le socialisme et la démocratie.

V. Revue Bleue. — 8 *janvier* : *James Darmesteter.* Les religions de l'avenir. = 30 *janvier* : *G. Deschamps.* Une restauration d'Olympie. = 13 *février* : *Siméon Luce.* Deux documents inédits relatifs à Jeanne d'Arc et à Frère Richard. = 27 *février* : *S. Pichon.* La diplomatie de l'Église sous la troisième République. = 19 *mars* : *Ravaisson.* Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. — *F. A. Aulard.* La fête de la Raison à Paris.

VI. Journal des Savants. — *Janvier* : *Paul Janet.* Sébastien Castellion. — *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les textes du Vinaya. — *B. Hauréau.* Les registres de Nicolas IV. = *Février* : *Ernest Renan.* L'Essénisme. — *G. Boissier.* Le latin de Grégoire de Tours.

VII. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* 1891 : *H. Lechat.* Les sculptures en tuf de l'Acropole d'Athènes. — *P. Girard.* Un nouveau bronze du Kabirion. — *G. Bapst.* Étude sur les Mystères au moyen âge.

VIII. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *XXV.* 1 : *Vinson.* Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française.

IX. Revue philosophique. — *Mars* : *F. Picavet.* Le mouvement néo-thomiste en Europe et en Amérique.

Digitized by Google

X. Revue des Études juives. — *Juillet-septembre* 1891 : *I. Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. II. Le second Isaïe. — *J. Halévy.* Recherches bibliques, n° 25 : Quelques psaumes du temps d'Ézéchias. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe. — *J. Romanos.* Histoire de la communauté israélite de Corfou. — *Ch. Dejob.* De la condition des Juifs de Mantoue au XVI^e^ siècle. — *H. Monin.* Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime.

XI. Muséon. — *Janvier* 1892 : *De Harlez.* Un philosophe poète du IV^e^ siècle, Tchuang-Tze. — *A. Roussel.* Les dieux de l'Inde brahmanique. — *H. Schils.* Les ordres monastiques de l'Islamisme. — *L. de Lavallée.* Introduction à la pratique de la sainteté bouddhique. — *C. H.* L'âge de Néhémie et d'Esdras.

XII. Mélusine. — *Mars-avril* : *E. K.* Les noms du diable. — *J. Tuchmann.* La fascination ; diagnostique. — *E. Rolland.* La quarantaine de Marie-Madeleine. — *H. G.* Les serments et les jurons.

XIII. Revue des traditions populaires. — *Février* : *Fr. Marquer.* Traditions et superstitions des ponts et chaussées. — *G. Fouju.* Gargantua dans l'Eure-et-Loir et dans l'Aisne. — *P. S.* Les enfants qui n'ont pas vu le jour. — *L. Morin.* Médecine superstitieuse (Aube). — *P. S.* Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne (voir mars). — *L. Sauvé.* L'homme de glace, légende de la Basse-Bretagne. = *Mars* : *R. Basset.* Les Ordalies et les objets merveilleux de Salomon. — *L. Blairet.* Saint Vorles et saint Valentin. — *A. Millien.* Petits contes du Nivernais. — *F. Marquer.* Traditions et superstitions du Morbihan. — *Girard de Rialle.* Superstitions du pays de Mossi.

XIV. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — *S. IV*, t. II : *Bérenger-Féraud.* Contribution à l'étude des vestiges des pratiques religieuses de l'antiquité chez les Provençaux de nos jours.

XV. Mémoires de la Mission archéologique française du Caire. — *T. V. P. Virey* : Sept tombeaux thébains de la XVIII^e^ dynastie. — *J. Bourgoin.* Précis de l'art arabe et matériaux pour servir à la théorie et à la technique des arts de l'Orient musulman.

XVI. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : *X. Koenig.* Du rôle social des prophètes en Israël. — *Ch. Dubois.* Spurgeon. — *P. Bardé.* Une société chrétienne d'études sociales aux États-Unis.

XVII. Science catholique. — 1891, p. 1057 : *F. Robiou.* Peut-on reconnaître dans la théologie de l'ancienne Égypte des traces de la révélation primitive ? (voir 1892, p. 47 et suiv.) ; — p. 1094. *F. Cabrol.* Tertullien selon M. Courdaveaux (fin). = 1892, p. 16 : *H. Gayraud.* La motion divine dans la volonté selon saint Thomas d'Aquin. — p. 64. *B. Franco.* Transformations du patriarcat de Constantinople (à suivre). — p. 97. *A. Delattre.* Les jours de la création. — p. 127. *A. Roussel.* L'unité de Dieu d'après le Bhâgavata-Purâna.

XVIII. Université catholique. — *VIII.* p. 362 : *Reparatus.* De l'état

Digitized by Google

intérieur actuel du protestantisme français (suite). — p. 481. *U. Chevalier.* Souvenirs d'une excursion archéologique en Espagne. = *IX.* p. 95 : *Th. Delmont.* Bossuet et la Bible.

XIX. Revue des Religions. — 1892, p. 5: *De Broglie.* La loi de l'unité de sanctuaire en Israël (suite). — *F. Robiou.* La question des mythes (suite).

XX. Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai — *T. XLVI* : *A. Durieux.* Sorciers et sorcières à Cambrai.

XXI. Mémoires de la Société archéologique de Constantine. — *T. V*: *Hannézo.* Notes sur les nécropoles phéniciennes de Salakta et de Mahadia.

XXII. Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais. — *T. XXIV*: *Ch. Cuissard.* Théodulphe ou l'Église d'Orléans au IX^e^ siècle. — *J. Doinel.* Jeanne d'Arc telle qu'elle est, — *P. Ratouir.* Histoire intime d'un couvent d'Ursulines.

XXIII. Academy. — 16 *janvier* : *A. Lang.* The Indian origin of popular tales (réponse à M. Cosquin ; voir le 30 janvier, article de M. Sidney Hartland ; 6 février, M. Stuard Glennie). — *Millington-Lathbury.* The lighting of greek temples. = 23 *janvier* : *Th. Tyler.* The new bilingual hittite inscription. = 6 *février* : *Flinders Petrie.* The tomb of Khuenaten. = 13 *février* : *A. Sayce.* Pharaohs, fellahs and explorers (à propos du livre de M^me^ Amelia Edwards). = 20 *février* : *S. Margoliouth.* The hundred and tenth psalm (voir dans le numéro suivant les articles de MM. *Neubauer*, *Margoliouth*, *Gaster* et *Cheyne*. = 27 *février* : *A. Sayce.* Letter from Egypt (voir le 12 mars). = 5 *mars* : *Ch. Johnston*, Indian belief in ante-natal existence. = 12 *mars* : *John Owen.* Recent broad church theology. = 26 *mars* : Egypt exploration fund (rapport annuel).

XXIV. Athenæum. — 9 *janvier* : *R. Cust.* The oriental congresses of 1892 (voir les n^os^ suivants). — *A. Neubauer.* P. A. de Lagarde. = 23 *janvier* : The Flinders Petrie papyri (c. r. du texte de ces antiques documents publiés par M. J. P. Mahaffy). = 20 *février* : *S. Butler.* The topography of the Odyssey. = 12 *mars* : *L. Sergent.* The birth and parentage of Wyclif (voir le 26 mars).

XXV. Contemporary review.— *Janvier* : *T. Collins Snow.* Liberal theology in the Church of England. = *Février* : *W. Pater.* The genius of Plato. — *Driver.* Principal Cave on the Hexateuch. = *Mars* : *Bishop of Ripon.* Spurgeon. — *Julia Wedgwood.* Greek mythology and the Bible.

XXVI. English historical review. — *Janvier* : *Toulmin Smith.* English popular preaching in the XIV century.

XXVII. Edinburgh review. — *N°* 359 : The life and writings of Döllinger.

XXVII. Folk-Lore. — *III.* 1 : Presidential address. — *A. Nutt.* The lai of Eliduc and the Märchen of little snow white. — *J. Abercromby.* Magic songs of the Finns. — *W. Gregor.* Guardian spirits of wells end lochs. — *J. Rhys.* Manse folklore and superstitions. — *D. Elmslie.* Folklore tales from centra Africa. — *E. Hartland.* Report of folk tale research (1890-1891).

Digitized by Google

XXVIII. Jewish quarterly review. — *Janvier* : *I. Abrahams.* H. Graetz, the jewish historian. — *C. Montefiore.* Dr Friedlaender on the jewish religion. — *C. Montefiore.* Some notes on the effect of biblical criticism upon the jewish religion.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars : James Mew.* The Muslim hell.

XXX. Babylonian and oriental record. — *T. V* : *Terrien de Lacouperie.* From ancient Chaldea and Elam to early China. — The negrito pygmies of ancient China (du même). — *C. de Harlez.* The Antiquity of the Chinese Sacred Books. — *A. Glover.* The tablet inscriptions of the Chinese Jews found at Kai-fung-fu in 1850. — *S. Beal.* The Pu-Yao-King.

XXXI. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Janvier* : *Rhys Davids.* Schools of Buddhist belief. — *Chalmers.* The lineage of the proud King. — *Baynes.* A collection of Kammavâcâs. — *A. St John.* Bhuridatta Jâtaka Vatthu.

XXXII. Expositor. — *Mars* : *W. Sanday.* The present position of the Johannean question (la question de l'auteur). — *J. A. Beet.* The doctrine of the atonement in the New Testament. —*G. A. Smith.* The historical geography of the Holy Land. — *T. K. Cheyne.* Dr Driver's Introduction to the Old Testatament litterature.

XXXIII. Expository times. — *Mars* : *A. Kennedy.* Professor Cheyne's Bampton lectures. — *Cheyne.* A commentary on Jeremiah. — *Ellicott.* The teaching of our Lord as to the authority of the Old Testament. — *T. Pinches.* The Old Testament and the literature of Assyria.

XXXIV. Proceedings of the Soc. of Biblical archeology. — *XIV.* 1 : *J. Marshall.* Some points of resemblance between ancient nations of the East and the West. — *J. Pollard.* Letter from Mr Hamilton Lang refering to the altar from Kanarvat in the Fitzwilliam Museum (Cambridge). = N° 2 : *Le Page Renouf.* The Book of the dead. — *E. Plunket.* The Accadian calendar.

XXXV. Indian Antiquary. *XX.* N° 252 : *Hoernle.* Two Pattavalis of the Sarasvati Gachchha of the Digambara Jains. — *Bühler.* The Barabar and Nugarjuni hill cave-inscriptions of Asoka and Dasaratha.

XXXVI. Epigraphia Indica. — *T.* 1 : *G. Bühler.* New Jaina inscriptions from Mathurâ. — *H. Jacobi.* Computation of Hindu dates and general tables for the computation of the same. — *E. Hultzsch.* Kṛishṇâpura inscription of Kṛishṇarâya dated Çaka 1451.

XXXVII. Eastern and western review, — *Février* (1re livraison) : *A. Vambéry.* Cultural progress in Islam. — *Lucy Garnet.* Osmanli folk-tales.

XXXVIII. North American review. — *Février* : *Gladstone.* The Olympian religion (voir mars).

XXXIX. Sitzungsberichte d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892. *I* : *Dillmann.* Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth.

Digitized by Google

XL. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : *Krause*. Ein Zeusbild aus Ilium. — *F. Boas*. Sagen aus British Columbien.

XLI. Sitzungsbd. k. baierischen Ak. der Wissenschaften zu München. — 1890 : *Geiger*. Das Yâtkâr-i-Zariran und sein Verhältniss zum Sâhnâme. — *Bechmann*. Ueber die richterliche Thätigkeit der Pontifices im altrömischen Civilprocess. — *Golther*. Chrétien's Conte del Graal in seinem Verhältniss zum wälshen Peredur und zum englishen sir Perceval. — *Kuhn*. Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. = 1891 : *Simonsfeld*. Analekten zur Pabst-und Conciliengeschichte im XIV und XV Jhr. — *Lassen*. Zwei Streitschriften der Gegenreformation (Die Autonomia; das Incendium calvinisticum). — *Garbe*. Einleitung ueber das Alter und die Herkunft der Sânkhya — Philosophie.

XLII. Zeitscrifh d. deutschen morgenlandis chen Gesellschaft. — *XLV*. 3 : *Steinschneider*. Apollonius von Tyana oder Balinas bei den Arabern. — *E. Leumann*. Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina literatur.

XLIII. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *XXIV*. 3 : *Jaekel*. Die Hauptgöttin der Istväen. — *Zingerle*. Predigtlitteratur des XVII Jhr.

XLIV. Philologus. — 1891. *N°* 3 : *Wentzel*. Mythographische Miscellen : 1, Ποσειδῶνος γοναί. — *G. Herschfeld*. Νίκη τοῦ δεῖνος, ein epigraphisch-theologischer Excurs. — *Nestle*. Ueber griechische Göttermasken. — *J. Baunack*. Zu den Weihgeschenklisten aus dem Kabirion. — *Meister*. Die Weihinschrift aus dem kretischen Asklepieion. — *Klussmann*. Zu Boethius « De philosophiæ consolatione ».

XLV. Wiener Studien. — *XIII*. 2 : *Jung*. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen. — *Brandt*. Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift « De opificio Dei ». — *Wotke*. Die griechische Vorlage der lateinischen Kreuzauffindungslegende.

XLVI. Mittheilungen des Vereins f. d. Geschichte d. Deutschen in Bohmen. — *XXX*.1 : *Loserth*. Die Wiclifische Abendmahlslehre und ihre Aufnahme in Böhmen.

XLVII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVIII*. 1 : *Tausch*. Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im Alten Testament und die Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung. — *Kabisch*. Die Quellen der Apokalypse Baruchs. — *Görres*. Neue hagiographische Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Le Blant und Aubé. — *Kozak*. Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Mars* : Die Londoner Mission in Neu-Guinea. — Benares, die heilige Statte des Hinduismus.

XLIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1892. *N°* 2 : *Marti*. Zwei Studien zu Sacharja I. — *Weiss*. Die composition der synoptischen Widerkunftsrede. — *Wendt*. Eine Quellenspur in der Apostelgeschichte. —

Digitized by Google

Hering. Luther's Taufbüchlein von 1523, besonders das typologische Gebet in demselben.

L. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XIII.* 1 : *Lempp.* Antonius von Padua (3e art.). — *Rocholl.* Der Platonismus der Renaissancezeit. — *Von Pflugk-Hartung.* Zwei Pabstfriefe. — *Bess.* Quellenstudien zur Geschichte des Constanzer Concils. — *Gess.* Herzog Georg, Kurfürst Joachim I und Cardinal Albrecht. — *Kaiser.* Die Stockholmer Vulgata, eine angebliche Lutherbibel. — *Schleusner.* Zu den Anfängen evangelischen Eherechts im XVI Jhr. (4e art.).

LI. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — *II.* 1 : *Marti.* Das erste officielle Bekenntnis. — *Handmann.* Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

LII. Katholik. — *Janvier* : *Wassermann.* Die Hungerjahre und die Klöster in alter Zeit. — *Weber.* Geschichte der katholischen Kirche in Irland (voir no suiv.). = *Février* : Neuere wissenschaftliche und litterarische Leistungen der deutschen Jesuiten.

LIII. Archiv f. Kirchengeschichte des Mittelalters. — *VI.* 2 : *Ehrle.* Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna (Benoît XIII).

LIV. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV.* 2 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und von Mitteldeutschland. — *Veckenstedt.* Vorabend und Tag St Johannis des Täufers (suite). — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtungen. — *Archut.* Sagen und Schwänke aus der Provinz Pommern. — *Riefer.* Volkslieder aus der Provinz Brandenburg. — *Nottrott.* Der Festkalender von Spickendorf.

LV. Ausland. 1892. *N* 4 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer. (voir les nos suiv.) = *N* 7 : *Von Hellwald.* Die Christensecte der Nestorianer.

LVI. Globus. — 1892. *N* 6 : *Von Stenin.* Eine Mönchrepublik im hohen Norden. — *W. J. Hoffmann.* Schamanentum bei den Ojibwa und Menomoni.

LVII. Germania. — *XXXVI.* 4 : *Kahle.* Aus isländischer Volksueberlieferung. — *Schlossar.* Volksmeinung und Volksaberglaube aus der deutschen Steiermark.

LVIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *N* 4 : *L. Tobler.* Mythologie und Religion. — *Krejci.* Zu den deutschen, böhmischen und mährischen Volksliedern. — *Rehsener.* Die Gebirgsnatur in Vorstellung und Sage der Gossensasser.

LIX. Revista storica italiana. — *Octobre-décembre* 1891 : *Capasso.* La storia dei Papi. — *De Leva.* La guerra di papa Giulio III contro Ottavio Farnese.

LX. Archivio storico italiano. — *VIII.* 4 : *Cerasoli.* Alcuni documenti inediti relativi al concilio di Trente.

LXI. Studi e documenti di storia e diritto. — *T. XII* : *L. de Feir.* Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani. — *Campello della Spina.* Pontificato di Innocenzo XII, diario del conte G. B. Campello (suite).

Digitized by Google

LXII. Arkiv for Nordisk Filologi. — *N. S.* IV. 2 : *Boer.* Ueber die Orvar-Odds saga. — *Morgenstern.* Zur Ueberlieferung der grossen Olafssaga Tryggvasonar.

LXIII. Scandinavisches Archiv. — *I.* 1 *et* 2 : *Wilde.* Bemerkungen zu der spartanischen Lycurgoslegende. — *Linde.* Ueber das Carmen Saliare.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Viçwa-Mitra. Les Chamites; site du paradis terrestre. — Paris. Maisonneuve; 25 fr.

W. Goodyear. The grammar of the Lotus, a new history of classic ornament as a development of sun-worship. — Londres. Sampson Low; 1891; in-4 de 300 p., ill.; 33 sh.

Max Müller. Anthropological religion (Gifford Lectures de 1891). — Londres. Longmans; in-8 de 486 p.; 18 sh. 6.

Feestbundel aan prof. M. J. de Goeje op den 6e October aangeboden door eenige oud leerlingen. — Leyde. Brill; 1891; in-8 de 120 p. (Contient entre autres mémoires : *G. Wildeboer.* De eerste vier verzen van den 16e psalm.) — *H. G. Kleyn.* Bijdragen tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de vie eeuw. — *J. Brandes.* Het onderzoek naar den oorsprong van de Maleische Hikayat Kalila dan Damina.

H. Meulenbelt. Medias in res. Een woord over de verhouding van godsdienstwetenschap en theologie en over het christendom en de inrichting der encyclopædie van godgeleerdheid. — Nymègue; ten Hoet; in-8 de 119 p.; 1 fl. 25.

Religious systems of the world. Second edition with several new articles. — Londres. Sonnenschein; in-8 de 824 p.; 15 sh.

P. Remondino. History of circumcision from the earliest times to the present. Moral and physical reasons for its performance, with a history of eunuchism, hermaphrodism, etc. and of the different operations practiced upon the prepuce. — Philadelphie. Davis; in-8 de x et 346 p.; ill.

O. Henne am Rhyn. Der Teufels-und Hexenglaube. Seine Entwicklung, seine Herrschaft und sein Sturz. — Leipzig. Spohr; in-8 de xii et 159 p.; 2 m. 40.

Goblet d'Alviella. L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. — Paris. Alcan; 1 vol. in-8 de xiv et 328 p. (Hibbert Lectures de 1891. L'ouvrage paraît simultanément en anglais).

G. Bettany. Primitive religion, being an introduction to the study of religions. — Londres. Ward; in-8, ill.; 2 sh. 6.

Digitized by Google

CHRISTIANISME

T. K. Abbott. Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testament. — Londres. Longmans; in-8 de IV et 228 p.

G. Fisher. History of the christian church. — Londres, Hodder; in-8 de 720 p.; 12 sh.

L. Janauschek. Bibliographia Bernardina. — Vienne. Hölder; in-4 de XII-XXXVII et 558 p.; 9 m.

Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa. — Nouvelle édition, avec de nombreuses notes, des commentaires en français et des preuves additionnelles d'après les travaux modernes. I. 1, 1re livr. — Toulouse. Privat; in-8 de XIV p. à 2 col.

L. Huberti. Gottesfrieden und Landfrieden. I. Die Friedensordnungen in Frankreich. — Ansbach. Brügel; gr. in-8 de XVI et 593 p.

S. Fretté. Notre-Seigneur Jésus-Christ : sa vie et ses enseignements, t. II — Paris. Lethielleux; in-8 de 706 p.

L. Arosio. San Paolo e le sue quattuordeci lettere. — Milan. Cogliati; in-8 de XVI et 250 p.; 5 fr. 50.

W. Taylor. Paul the missionary. — Londres. Burnet; in-8 de 500 p.; 5 sh.

G. Findlay. The epistles of the apostle Paul. A sketch of their origin and contents. — Londres. Kelly; in-8 de 300 p.; 2 sh. 6.

J. Erdös. Biblisch-theologische Analyse des Römerbriefes. — Amsterdam. Scheffer; in-8 de IV et 77 p.; 75 cents.

Mc Realsham. Romans dissected : a new critical analysis of the Epistle to the Romans. — New-York. Randolph; in-8 de II et 87 p.; 75 c.

A. Padovani. In S. Pauli epistolas commentarius. In Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses. — Crémone. Maffezoni; in-16 de IX et 253 p.

W. Milligan. Lectures on the Apocalypse. — Londres. Macmillan; in-8 de 250 p.; 5 sh.

Henriot. Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat. Histoire, traditions et légendes. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de XXII et 541 p.

G. Bolland. Het Johannisevangelie in zijnen oorsprong onderzocht. — La Haye. Nijhoff; in-8 de 184 p.

H. Holtzmann. Das Neue Testament und der römische Staat (conférence). — Strasbourg. Heitz; in-8 de 42 p.

A. E. Brooke. The fragments of Heracleon (Texts and Studies, de J. A. Robinson; I.4). — Cambridge. University Press; in-8 de VII et 112 p.; 5 sh.

L. Seuffert. Konstantins Gesetze und das Christenthum (conférence). — Wurzbourg. Hertz; in-4 de 22 p.; 1 m.

P. Battifol. Questiones philostorgianæ (thèse). — Paris. Lahure; in-8 de 49 p.

Digitized by Google

J. Nicole. Un traité de morale païenne christianisé. Étude sur un abrégé de commentaire de Hiéroclès, manuscrit grec de la Bibliothèque de Genève. — Bâle. Georg; 1 fr. 25.

A. Pallu de Lessert. Vicaires et comtes d'Afrique. — Paris; in-8.

S. Augustini operum sectionis VI pars. 2 : Contra Felicem; De natura boni; Secundini Manichæi ad S. Augustinum epistula; Contra Secundinum. Euodii de fide contra Manichæos; Commonitorium Augustini. — *Ed. J. Zycha* (Corpus script. eccl. lat. de Vienne, XXV. 2). — Vienne. Tempsky; in-8 de LXXXVI et 799-997 p.; 7 m. 60.

A. Berthaud. S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus e variis illius operibus excerpta. — Poitiers. Oudin; in-8 de IX et 116 p.

A. Largent. Études d'histoire ecclésiastique (saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse; saint Jean Chrysostome et la critique contemporaine; le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine; programme d'un cours de patrologie; une histoire du siècle apostolique). — Paris. Retaux; in-8 de VIII et 280 p.; 4 fr.

R. de la Broise. Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis. Paris. Retaux; in-8 de XXV et 221 p..

J. Smith. Christian monasticism from the fourth to the ninth centuries of the christian era. — Londres. Innes; in-8 de 354 p.; 14 sh.

Ch. Cuissard. Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres. — Orléans. Herluison; 5 fr.

Laveille. L'Église institutrice de la France sous la dynastie mérovingienne. Coutances. De Salettes; in-8 de 69 p.

K. Schultess. Papst Sylvester II als Lehrer und Staatsmann. — Hambourg; in-4 de 56 p..

Ragey. Vie de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry. — Lyon. Delhomme; in-8 de XVI et 363 p.

Th. Wolff. Die Bauernkreuzzüge des Jahres 1096. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. — Tubingue. Fues; in-8 de IV et 194 p.; 3 m.

V. Canet. Simon de Montfort et la croisade contre les Albigeois. — Lille. Desclée; in-8 de 226 p.; ill.

W. Többe. Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. — Munster. Theissing; in-8 de 184 p.; 1 m..

A. L'Huillier. Saint-Thomas de Cantorbéry, I. — Paris. Palmé; in-8 de XII et 469 p.

H. Finke. Konzilien-Studien zur Geschichte des XIII Jhr. Ergänzungen zu Hefele's Conciliengeschichte, t. V et VI. — Munster. Regensberg; in-8 de VII et 123 p.; 2 m. 40.

T. Ingram. England and Rome. A history of the relations between the papacy and the English state and church, from the Norman conquest to the re olution of 1688. — Londres. Longmans; in-8 de 446 p.; 14 sh.

Digitized by Google

J. Bourassé. Archéologie chrétienne ou précis de l'histoire des monuments religieux du moyen âge. Edition revue et complétée par *M. C. Chevalier.* — Tours. Mame; in-8 de 384 p.

J. Jaurès. De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel (thèse). — Toulouse. Chauvin; in-8 de 80 p..

G. Loesche. Analecta Lutherana et Melantoniana. Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons hauptsächlich nach Aufzeichmungen des J. Mathesius. — Gotha. Perthes; in-8 de IX et 440 p.; 9 m..

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken, I (1553-1559). — Publication de l'Institut historique prussien à Rome et de l'administration prussienne des Archives, I et II, par *W. Friedensburg.* — Gotha, Perthes; in-8 de LVII-615 et VIII-470 p.; 34 m.

F. Joyau. Saint Pie V, pape du Rosaire. — Lyon. Vitte, in-8 de XIV et 397 p.

W. van Nieuwenhoff. Leven van den h. Ignatius van Loyola. I. — Amsterdam. Borg; in-8 de VIII et 405 p.; 3 fl. 50.

H. de la Ferrière. La Saint-Barthélemy, la veille, le jour, le lendemain. — Paris. Calmann Lévy; 7 fr. 50.

N. Rondot. Les protestants à Lyon au XVII^e^ siècle. — Lyon, Mougin-Rusand; in-8 de 224 p.

F. de Schickler. Les Églises du Refuge en Angleterre. — Paris. Fischbacher; 3 vol. gr. in-8° de XXX-431, 536 et VIII 432 p.; 25 fr.

Paul Pascal. Élie Benoist et l'Église réformée d'Alençon. — Paris. Fischbacher; in-8 de 307 p.; 4 fr.

L. Delfour. La Bible dans Racine. — Paris. Leroux; in-8 de XXV et in-8 de 207 p.; 4 fr.

P. Sanvert. Massillon. — Chalon-sur-Saône. Marceau; in-8 de XII et 278 p.

F. Meyrick. The church in Spain. — Londres. Gardner; in-8 de 454 p.; 6 sh.

E. A. Plater. The holy coat of Treves : a sketch of its history, cultus, etc. — Londres. Washbourne; in-8; 2 sh. 6.

R. Clarke. A pilgrimage to the holy coat of Treves, with an account of its history and authenticity. — Londres. Longmans; in-8; 4 sh.

Aulard. Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794). — Paris. Alcan; in-12; 3 fr. 50.

E. Goulburn. John Williams Burgon, late dean of Chichester. — Londres. Murray; 2 vol. in-8 de XX-344 et 430 p.

G. Daniell. Bishop Wilberforce. — Londres. Methuen; in-8 de 220 p.; 2 sh. 6.

De Broglie. Le présent et l'avenir du catholicisme en France. — Paris. Plon-Nourrit; in-18 de 279 p.; 3 fr. 50.

E. Michael. Ignaz von Döllinger. — Innsbruck. Rauch; in-8 de XII et 600 p.; 6 m.

Digitized by Google

JUDAÏSME ET ISLAMISME

A. Kuenen. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Autorisierte deutsche Uebersetzung von *C. Th. Müller*, t. II. Die prophetische Bücher. — Leipzig. Reisland; in-8 de IX et 488 p.; 12 m.

E. Reuss. Das Alte Testament uebersetzt, eingeleitet und erläutert. — Édition posthume par les soins de MM. *Erichson* et *Horst*, 1re livr. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de V et 74 p.; 1 fr. par livr. pour les souscripteurs.

E. Kautzsch. Die heil. Schrift des Alten Testaments uebersetzt (1re partie). — Fribourg. Mohr; in-8 de VIII et 464 p.; 5 fr.

M. Büdinger. De coloniarum quarundam phœniciarum primordiis cum Hebræorum exodo conjunctis. — Leipzig. Freytag; in-8 de 38 p.; 1 m.

J. Robertson. The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians (Baird lectures de 1890). — Londres. Blackwood; in-8 de 520 p.; 10 sh. 6.

A. Trifsl. Das biblische Sechstagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaft. — Ratisbonne. Verlagsanstalt; in-8 de 104 p.; 1 m. 20.

A. Duff. Old Testament theology or the history of Hebrew religion from the year 800 to 640. — Londres. Black; in-8 de 350 p.; 10 sh. 6.

F. Younghusband. The story of the Exodus. — Londres. Longmans; in-8 de 156 p.; 2 sh. 6.

F. Buhl. Canon and text of the Old Testament, translated by J. Macpherson. — Édimbourg. Clarke; in-8 de 250 p.; 7 sh. 6.

A. Walls. The oldest drama in the world; the Book of Job arranged in dramatic form with elucidations. — New-York. Hunt et Eaton; in-12 de 124 p.; 60 cents.

A. Davidson. Ezekiel. — Londres. Cambridge warehouse; in-8; 5 sh.

Steinthal. Zur Geschichte Saüls und Davids. Ein Beitrag zur Kritik der Bücher Samuel. — Berlin. Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums; in-4 de 17 p.

K. Marti. Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse der Zerubbabels. Fribourg. Mohr; in-8 de VIII et 124 p.; 3 m.

Meiynan. Les prophètes d'Israël : quatre siècles de luttes contre l'idolâtrie. — Paris. Lecoffre; in-8 de XII et 756 p.; 7 fr. 50.

H. Ryle. The canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of scripture. — Londres. Macmillan; in-8 de 308 p.; 6 sh.

C. Bruston. La Sulamite, mélodrame en cinq actes et en vers traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des cantiques. — Paris. Fischbacher; in-8 de 80 p.; 2 fr.

Digitized by Google

R. Leuzinger. Biblisch-topographische Karte von Palästina, unter Mitwirkung von *K. Fürrer.* — Berne. Schmid; 2 fr.

Mrs. *Oliphant.* Jerusalem, its history and hope. — Londres. Macmillan; in-8 de 520 p.; 21 sh. (ill.).

D. Leimdorfer. Das heil. Schriftwerk Koheleth im Lichte der Geschichte. — Hambourg. Fritzsche; in-8 de III et 151 p.; 4 m. 50.

Fl. Josephi opera, ed. Niese, t. III: Antiquitatum Judaïcarum l. XI.-XV. — Berlin. Weidmann; in-8 de LXVII et 409 p.; 18 m.

J. Wiefen. Geschichte und Methodik des Schulwesens in talmudischen Altertume. — Strasbourg. Heitz; in-8 de VII et 49 p.; 2 m.

M. L. Margolis. Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu Erubhin ostenditur (thèse). — New-York. in-8 de 72 p.

S. Kaatz. Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebræus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira nach 4 Hss. des Horreum mysteriorum mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 34 p.; 1 m. 25.

A. Harkavy. Leben und Werke des Saadja Gaon (Said al-Fajjumi, 892-942), Rectors der talmudischen Akademie in Sora (5e partie des « Studien und Mitth. aus d. k. œffentl. Bibliothek zu Sanct-Petersburg »). — 6 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Winckler. Geschichte Babyloniens' und Assyrien's. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de XII et 354 p.; 10 m.

W. Bannier. De titulis aliquot atticis rationes pecuniarum Minervæ exhibentibus. — Berlin. Heinrich; 1 m. 20.

L. Pallat. De fabula Ariadnea. — Berlin. Heinrich; 1 m. 80.

P. O. Schjott. Mythologiske studier. I. Zeus — Apollo — Christiania. Dybwad.

F. Chavannes. De Palladii raptu (Dissert.). — Berlin, Heinrich, 1891; in-8 de 84 p.; 1 m. 50.

O. Gruppe. De Cadmi fabula. — Berlin. Gärtner; in-4 de 27 p.; 1 m.

J. Nikel. Die religiöse Duldung bei den heidnischen Kulturvölkern des Altertums. — Leipzig. Fock; in-4 de 12 p.; 60 pf.

K. Mullenhoff. Deutsche Alterthumskunde, t. III. — Berlin. Weidmann; 10 m.

D. Comparetti. Il Kalevala o la poesia tradizionale dei Finni. — Florence. Loescher; 10 fr.

RELIGIONS D'ASIE.

E. Lamairesse. La vie du Bouddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine — Paris. Carré; 4 fr.

Digitized by Google

M. Winternitz. Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambiya-Grihyasutra und einigen anderen verwandten Werken. — Leipzig. Freytag ; 6 m.

R. Griffith. The hymns of the Rig Veda, t. III. — Bénarès ; les trois vol. 35 sh.

FOLK-LORE

E. Schuré. Les grandes légendes de France. — Paris. Perrin ; 3 fr. 50.

P. Sébillot. Traditions et superstitions de la boulangerie. — Paris. Lechevalier ; 3 fr. 50.

E. Souvestre. Contes et légendes de la Basse-Bretagne. — Paris. Lechevalier ; 10 fr.

Ch. Thuriet. Traditions populaires du Doubs. — Paris. Lechevalier ; in-12 de XXXV et 535 p. ; 8 fr.

J. B. Andrews. Contes ligures ; traditions de la Rivière. — Paris. Leroux ; 5 fr.

J. Sepp. Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod. Beweis für die Einheit des Menschen Geschlechtes und die Urheimat Asien. — Munich. Huttler ; in-8 de 176 p. ; 2 m.

F. Ortwein. Deutsche Weihnachten. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner Entstehung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker. — Gotha. Perthes ; in-8 de XIII et 133 p. ; 2 m. 40.

E. Westermarck. The history of human marriage. — Londres. Macmillan ; in-8 ; 14 sh.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

CLÉMENT D'ALEXANDRIE[1]

Tandis que, dans certaines pages au moins de Tertullien, le traditionalisme arrivait en Occident à ses conséquences extrêmes, un mouvement contraire se produisait en Orient, sous l'influence adoucie de cette grande philosophie grecque, qui avait tant contribué à la naissance du gnosticisme chrétien, et dont l'action s'était étendue jusque sur les Judéo-chrétiens eux-mêmes.

Le nouveau mouvement, il est vrai, est loin d'avoir la vigueur du premier. Le christianisme n'était plus assez jeune alors, pour que personne pût, en gardant le nom de chrétien, rompre avec une tradition déjà longue, comme les gnostiques avaient pu le faire avec la doctrine naissante. Les hommes donc que nous allons trouver devant nous, Clément d'Alexandrie et Origène, proclameront bien haut la nécessité de respecter la tradition orale et écrite. Mais en même temps ils auront tellement conscience du lien qui les rattache au gnosticisme, qu'ils réclameront hautement pour eux et pour le chrétien parfait le nom de *gnostiques*; et, comme les gnostiques purs, ils se distingueront radicalement de l'école traditionaliste par un point essentiel : la raison aura encore plus d'autorité pour eux que la tradition, et lorsqu'ils se sentiront obligés de choisir entre elles, ce sera toujours à la raison qu'ils donneront la supériorité, aussi éloignés du *Credo quanquam absurdum* pratiqué par Irénée, que du *Credo quia ineptum* proclamé par Tertullien.

Ajoutons que le mouvement, dont ils sont dans l'histoire les

1) Cet article a été rédigé par M. Courdaveaux quelque temps avant sa mort. Il n'a pas pu le revoir en épreuves. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* se fait un pieux devoir de publier les dernières pages de l'un de ses plus fidèles collaborateurs sans y rien modifier.

Digitized by Google

représentants les plus illustres, ne leur est pas particulier[1], et qu'il est presque encore un mouvement laïque, puisque les maîtres dont ils se réclament[2] ont toutes les apparences de simples laïques et qu'eux-mêmes, comme Tertullien d'ailleurs, n'ont jamais été que prêtres, et même ne l'ont été qu'assez tard. L'heure évidemment n'était pas venue encore du règne complet de la discipline dans l'Église. On y était trop près encore des temps où, selon la Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων, les prédicateurs ambulants étaient supérieurs en prestige aux plus élevés des ἐπίσκοποι. Des voix indépendantes s'y élevaient donc encore autour des évêques et le silence n'était pas fait dans les rangs.

Quand, comment et par qui le christianisme avait-il été importé à Alexandrie et de là dans l'Égypte entière, on l'ignore, comme nous avons vu qu'on l'ignorait pour la province d'Afrique. Il est certain seulement que cette importation a dû s'y faire de bonne heure, grâce au voisinage de la Palestine et aux rapports incessants entre les Juifs des deux pays.

Les historiens ecclésiastiques modernes affirment volontiers, en rapprochant certaines données d'Eusèbe et de saint Jérôme [3], que le christianisme a été introduit en Égypte par le disciple et interprète de saint Pierre à Rome, saint Marc, qui se serait rendu à Alexandrie vers 44, après avoir écrit à Rome même l'évangile qui porte son nom, d'après ses souvenirs des prédications de l'apôtre et sans lui en avoir parlé. A quoi ils ajoutent, d'après les mêmes autorités, que Marc est demeuré sur le siège d'Alexandrie jusqu'à sa mort, arrivée en 62, plusieurs années avant celle de Pierre.

Malheureusement, outre les difficultés que soulève la présence de Pierre à Rome en 44, saint Irénée, antérieur de cent vingt ans à Eusèbe et de près de deux cents à Jérôme, affirme nettement

1) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 1.

2) *Ibid.*

3) Euseb., *Hist. Eccl.*, l. II, ch. xv et xvi, et l. VI, ch. xiv; saint Jérôme, *De Viris illustribus*, ch. viii. Eusèbe, comme cela lui arrive souvent, se contredit ici d'un chapitre à l'autre; et la biographie de Marc par saint Jérôme infirme elle-même son autorité par les erreurs manifestes qu'elle contient sur Philon, par exemple, et sur les Thérapeutes.

Digitized by Google

que Marc a écrit son évangile après la mort de Pierre et de Paul[1], que l'Église place en 68, et qui n'a pu dans aucun cas avoir lieu avant 64, date de la persécution de Néron. Un contemporain de Jérôme, d'autre part, saint Épiphane[2], fait retourner Marc d'Alexandrie à Rome, sur les ordres mêmes de Pierre, un peu avant la mort de celui-ci, pour y écrire son évangile sous les yeux mêmes de l'apôtre. Et, pour augmenter l'imbroglio, la plupart des mêmes écrivains modernes identifient ce Marc avec celui qui accompagnait Barnabé et saint Paul selon les *Actes*, qui le font voyager avec les deux apôtres en Chypre et en Asie dans le même temps où Eusèbe et Jérôme le font résider à Alexandrie ou à Rome.

La vérité est donc que l'on ne sait rien sur la part que Marc a pu prendre à la fondation de l'Église d'Alexandrie, ni par conséquent sur les auteurs et la date de cette fondation. Mais ce que l'on connaît heureusement d'une façon positive, c'est la nature du milieu où cette fondation s'est faite, et l'influence que ce milieu a dû logiquement avoir sur la doctrine qui y était importée.

Alexandrie n'était pas seulement le grand entrepôt commercial de l'Orient et de l'Occident, mais l'entrepôt intellectuel aussi de toutes leurs doctrines, le confluent où venaient se réunir toutes leurs idées. Brahmanisme, persisme, bouddhisme, religion égyptienne, philosophie grecque, tout s'y rencontrait et s'y mêlait, se heurtant ou se fondant, mais dans tous les cas préparant les esprits à une largeur de pensées, à une estime pour la raison et à un besoin de s'entendre avec eux-mêmes qui devaient difficilement se produire ailleurs.

Ni le dogme de la Trinité, ni la vie solitaire et contemplative n'avaient attendu le christianisme pour s'implanter en Égypte. Depuis quatre mille ans au moins la trinité divine d'Osiris, Isis et Horus avait sa place dans le culte égyptien; et, dès le début de notre ère, d'après le témoignage de Philon[3], les Thérapeutes,

1) *Contra hæreses*, l. III, ch. I.
2) *Panarion*, l. III, ch. LXXXV, § 1.
3) *La vie contemplative*.

Digitized by Google

imitateurs ou non des solitaires bouddhistes mais bien antérieurs aux solitaires chrétiens, menaient en commun, dans les déserts de l'Égypte, une vie contemplative, austère quoique sans macérations, toute de calme, de prière et de charité, où le sentiment de la fraternité était poussé jusqu'à la réprobation formelle de l'esclavage.

Sur un point de la plus haute importance, en même temps, la fusion s'était faite, depuis plusieurs siècles déjà, entre les idées des penseurs juifs et celles de Platon. Les Juifs alexandrins inconnus qui ont écrit ces livres de la *Sapience* et des *Proverbes*, qu'on a si gratuitement et si tardivement aussi attribués à Salomon, avaient, dans un élan d'enthousiasme poétique, élevé métaphoriquement la sagesse, σοφία, jusqu'au rang de la première création divine, et fait d'elle une sorte de Dieu second, qui avait servi d'aide au Dieu premier pour la création du monde d'abord, pour son gouvernement ensuite; et dès deux cents ans avant notre ère, le Juif Aristobule, imité plus tard par Philon au temps même du Christ, avait identifié cette σοφία avec le λόγος du *Timée* de Platon. L'enthousiasme des *fidèles* égyptiens pour Jésus n'avait eu ensuite qu'à identifier le Christ avec ce λόγος [1]; et la théorie chrétienne du Verbe était née comme d'elle-même sur ce sol doublement préparé par la philosophie grecque et par les textes tenus pour inspirés.

Cette identification seulement du Verbe et de Jésus s'était faite, ainsi qu'on le sait, de deux façons bien différentes, selon que prédominait dans les nouveaux chrétiens l'esprit grec ou l'esprit juif. Chez les premiers, chez Basilidès, chez Valentin, plus philosophes que mystiques et plus logiciens que croyants, l'identification de Jésus avec le Λόγος s'était faite aux dépens de son humanité, et son incarnation n'avait été qu'une apparence. Et ç'avait été là avec le rejet de l'Ancien Testament le seul point commun peut-être qu'eussent entre elles toutes les doctrines que la postérité a réunies sous le nom de gnostiques. Chez les autres, beaucoup plus préoccupés des souvenirs de la vie réelle

1) Les premiers gnostiques sont égyptiens.

Digitized by Google

du Christ, l'incarnation du Λόγος avait été réelle, sans rien ôter à sa divinité, et Jésus se trouvait ainsi avoir été à la fois Dieu et homme, sans qu'on approfondît encore les questions que devait soulever l'union en lui de ces deux natures contraires. L'organe de cette seconde doctrine avait été l'évangile attribué à saint Jean; et, si elle s'était répandue de préférence dans l'Asie Mineure, où l'on disait que Jean avait enseigné et était mort, elle n'en était pas moins professée à Alexandrie même, à côté des enseignements gnostiques, par une école, moitié philosophique et moitié chrétienne, placée sous les yeux et sous la main de l'évêque lui-même, qui en choisissait les professeurs.

Le premier de ces professeurs avait été saint Pantène, philosophe stoïcien, qui avait quitté la philosophie pour le christianisme, et qui laissa, dit-on, sa chaire vers 187, pour aller prêcher le christianisme jusque dans les Indes. Ce fut Clément qui lui succéda et qui continua son enseignement. Mais les rapports entre les écoles gnostiques et celle de l'évêché étaient tels, et si grande leur communauté d'esprit philosophique, que Clément, qui a passé sa vie à combattre les gnostiques, non seulement n'a pas pour eux un seul mot de haine, comme Irénée en a tant, mais encore se glorifie du nom même de gnostique, et fait de la gnose le christianisme parfait, ce en quoi le suivra Origène.

On sait fort peu de chose de la vie de Clément. Il était né à Athènes, selon les uns ; à Alexandrie même, selon les autres. D'origine païenne, il étudia longtemps la philosophie, en s'attachant surtout à Platon, comme avait fait saint Justin; et ce fut, comme lui encore, dans un âge déjà mûr qu'il se convertit définitivement au christianisme, après de nombreux voyages qui avaient pour but, semble-t-il, d'en connaître à fond les doctrines. Lui-même nous a laissé les noms des maîtres [1], dont il avait

1) *Stromates*, I, 1. — Il y a certainement dans les idées de Clément une part à faire aux maîtres nommés par lui dans ces *Stromates*, qu'il a, devenu vieux, rédigés d'après les souvenirs qu'il avait d'eux, pour se consoler de ne plus les voir et de ne plus les entendre. Il est impossible seulement, faute de renseignements, de savoir jusqu'où allait cette part, de distinguer sûrement dans ses idées ce qui était d'eux et ce qui était de lui. Mais il est au moins une

Digitized by Google

ainsi recueilli les enseignements dans la Grande-Grèce, dans la Grèce propre, en Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Égypte enfin, où sa conversion semble avoir été achevée par ce saint Pantène auquel il succéda dans sa chaire. Lorsque vint, vers 203, la première persécution de l'Église d'Égypte sous Septime Sévère, il se retira devant le danger, conformément aux principes posés par lui-même dans ses livres; et après s'être arrêté quelque temps chez l'évêque de Jérusalem, il alla remplacer en Cappadoce un évêque qui s'était, lui aussi, dérobé au péril. Quand la persécution fut terminée, il retourna à Alexandrie, où il trouva sa chaire occupée par son ancien disciple Origène. Il la lui laissa et rentra dans l'obscurité, où il employa à écrire, jusque dans un âge très avancé, le temps qu'il ne pouvait plus consacrer à l'enseignement. Il a ainsi beaucoup écrit.

Les ouvrages qui nous restent de lui sont :

1° *Exhortation aux Gentils*;

2° Le *Pédagogue,* en trois livres;

3° Les *Stromates,* en huit livres;

4° Un traité sur la question : *Quel riche sera sauvé?*

A quoi il faut ajouter les œuvres suivantes, dont il ne nous reste que des fragments :

1° Les *Hypotyposes* ou *Instructions chrétiennes* en huit livres;

2° Un livre *sur la Pâque*;

3° Un *sur les Jeûnes*;

4° Un *sur la Prière*;

5° Une *Exhortation à la Sagesse*;

6° Un traité des *Règles chrétiennes.*

Comme écrivain et comme penseur, Clément est peut-être un des hommes sur qui les opinions se sont le plus partagées et qui, en définitive, ont eu le plus à se plaindre de tout le monde. Tandis que le patriarche Photius, qui au IX^e^ siècle avait encore tous ses livres entre les mains, l'accuse de plus d'une hérésie dans ses *Hypotyposes* surtout, maint écrivain ecclésiastique

conclusion que l'on a le droit de tirer des déclarations émues de leur vieux disciple : c'est que le christianisme qu'il a prêché, loin de ne relever que de sa fantaisie propre, était celui de beaucoup d'autres.

Digitized by Google

moderne, pour sauver l'unité de la tradition, a prétendu montrer chez lui tous les dogmes de l'Église actuelle [1]; et, de leur côté, les écrivains indépendants trouvant auprès de lui un génie autrement vigoureux, Origène, l'ont volontiers rapetissé au profit de ce dernier. Clément n'est certainement pas un esprit de haut vol, et l'on pourrait, d'autre part, désirer çà et là plus de fixité dans ses idées. Mais ce dernier défaut, qui lui est commun avec tant d'autres, lui est moins imputable qu'à l'état des dogmes alors; et, si Clément n'a pas les vigoureux coups d'ailes d'Origène, ni la décision de son esprit appuyé sur une érudition immense, il n'en est pas moins, en dépit de bien des subtilités, une des intelligences les plus droites et les plus pondérées, un des cœurs les plus chauds, les plus affectueux, les plus sympathiques que l'on puisse rencontrer. Il aime d'un amour presque égal toute cette littérature païenne qui a été sa nourrice, et cette religion chrétienne qui est le réconfort de son âge mûr; et il s'efforce aussi consciencieusement que possible de concilier ses principes d'autrefois avec ceux de l'heure présente, persuadé qu'entre eux l'accord est de droit, si bien que dans la plupart de ses démonstrations, à propos des questions de morale surtout, les citations des philosophes, et même des poètes de la Grèce, tiennent autant de place que celles de la Bible. Son bon sens, en même temps, le préserve des excès auxquels son fougueux suc-

1) Voir à ce sujet le premier volume de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury; l'analyse des idées de Clément, par Lenoury, dans l'édition Migne; la préface de la traduction de Clément, par de Genoude, et surtout cette traduction même, qui, sans doute pour ne pas faire mentir le proverbe, substitue si souvent les idées du traducteur à celles de l'auteur.

Voici d'autre part les hérésies dont Photius, dans sa *Bibliothèque*, accuse Clément :

1° L'éternité de la matière;

2° Le Fils simple créature du Père;

3° L'incarnation réduite à une simple apparence, et attribuée, non au Λόγος ἐνδιάθετος, mais au προφορικός seul, pour parler le langage de Tatien et d'Athénagore;

4° La métempsychose;

5° La pluralité des mondes créés avant celui d'Adam.

On voit que nous serons à notre aise pour le juger d'après ce qui nous reste de lui aujourd'hui.

Digitized by Google

cesseur s'est laissé entraîner sur le terrain de la morale; et avant tout et par dessus tout, il est une âme excellente, qu'il est impossible de fréquenter sans l'aimer. Son cœur est bon comme le Dieu qu'il prêche. Il eût renié ce Dieu, s'il n'avait pu montrer sa bonté partout; et la bienveillance qui était dans son cœur a été, non moins que le bon sens, l'âme de toute sa théologie.

Entrons-y donc sans autre préoccupation que celle de la vérité historique, et d'avance avec toute la sympathie [1] que cet homme excellent mérite.

C'est dans sa méthode naturellement que se trouve la clé de son système; et cette méthode, comme on devait s'y attendre, est la fille de son éducation platonicienne. Elle a pour point de départ l'identité de la raison humaine et de la raison divine, dont la nôtre est un écoulement, ἐπιῤῥοία, et la première chose par suite qu'elle pose en principe est l'impossibilité de rien admettre qui soit contraire à notre raison.

A cette base toute philosophique, cependant, la *foi* de Clément en ajoute une autre, la révélation, qui, sans contredire jamais la raison humaine, est venue à différentes reprises la compléter et l'élargir [2] : par les indiscrétions des anges d'abord, à qui Dieu a permis de faire connaître aux femmes dont ils étaient épris l'existence de la Providence; par le soin ensuite que Dieu a pris de dicter à Moïse les livres de l'Ancien Testament, dont il a permis dès lors une première traduction, où tous les grands penseurs grecs sont venus puiser les germes de leurs systèmes [3]; puis par la seconde dictée qu'il a faite de ces livres même à Esdras quand ils eurent été détruits dans l'incendie de Jérusalem, et par la nouvelle traduction qu'il en a miraculeusement inspirée

1) Que l'on me permette ici une digression personnelle. Combien de fois, en relisant les œuvres morales de Clément, j'ai cru revoir devant mes yeux la bonne et souriante figure d'un des prélats qui ont le plus honoré l'épiscopat français : celle de Mgr Cœur, qui était évêque de Troyes alors que, jeune encore, j'étais professeur au lycée de cette ville ! Que ces lignes au moins soient un hommage à la mémoire d'un des cœurs les plus chauds et des esprits les plus larges qu'ait comptés notre clergé gallican !

2) *Exhortation aux Gentils*, VI, 10, 11, 12; *Stromates*, II, 2 et 4; VII, 16.

3) *Stromates*, V, 14; VI, 2, 3, 4.

Digitized by Google

aux Septante [1]; enfin par l'envoi de son Fils qui a été chargé par lui de compléter notre instruction, et dont les enseignements nous ont été conservés directement dans les évangiles, indirectement dans les commentaires qu'il en a inspirés à un certain nombre de ses apôtres.

La foi à cette révélation, il est vrai, n'est qu'une pétition de principe, et Clément le sent bien. Mais quelle est, dit-il, la science qui ne débute pas par une pétition pareille [2]? quelle est celle qui n'est pas obligée de poser à son point de départ des prémisses qu'elle ne peut pas démontrer? Eh bien, les prémisses du chrétien, c'est la foi en la révélation! Et cette foi a pour se justifier exceptionnellement deux choses qui n'appartiennent qu'à elle : sa miraculeuse propagation en dépit des persécutions et le calme, la tranquillité qu'elle répand dans les âmes qui l'ont acceptée [3]!

La raison naturelle et la révélation qui la complète, voilà donc les deux bases des croyances du chrétien, bases aussi sacrées, aussi respectables l'une que l'autre. Mais ces deux bases, dès le premier moment, semblent s'entre-détruire, puisque mainte fois les actes ou les préceptes prêtés à Dieu dans l'Ancien Testament sont contradictoires à la perfection que lui assigne forcément la raison. Pure apparence heureusement, selon Clément, toute dans la lettre, non dans l'esprit du saint Livre! Ces faits ou ces préceptes qui sont contradictoires à la perfection divine ne doivent pas être entendus littéralement : ils ne sont que des allégories, comme toutes les religions en emploient, comme le Christ en a tant employé plus tard, pour nous faire comprendre sous cette forme des choses que nous n'aurions pas pu saisir sous une autre. La lettre ici n'est que l'écorce. Fendez l'écorce et vous trouverez le fruit.

C'est à Philon que remontait cette explication; Clément la lui a prise, à la suite de ses maîtres sans doute, et l'a faite vraiment sienne.

1) Clément, on le voit, n'est pas moins étranger à la critique historique que tous les Pères de l'Eglise des premiers siècles.

2) *Stromates*, II, 4.

3) *Stromates*, VI, 18.

Digitized by Google

Le procédé seulement peut s'appliquer de deux façons : en acceptant la vérité historique d'un fait et se bornant à le justifier par l'idée utile qu'on suppose cachée dessous; ou en rejetant résolument la réalité de fait pour n'accepter que l'idée. Or la première manière, qui avait été celle d'Irénée, et qui sera celle de tant de Pères de l'Église au IVe et au Ve siècle, n'est qu'une demi-mesure qui ne sert pas à grand'chose, puisqu'elle laisse peser sur Dieu toute l'absurdité ou tout l'odieux d'actes et de commandements qui ne sont que trop réels, malgré la leçon qu'on veut qu'ils renferment. Et avec la seconde manière, qui avait été celle de Philon et qui sera celle d'Origène, toute la réalité historique de l'Ancien Testament peut disparaître de proche en proche, puisque, le principe une fois accepté, il est impossible de dire où l'on devra s'arrêter dans ses applications.

Jusqu'où donc Clément lui aussi s'est-il avancé dans la voie des explications allégoriques, et quel est celui des deux procédés qu'il a employés? La question a été vivement controversée et mérite d'être éclaircie.

La vérité est qu'il a employé les deux procédés.

Il y a certainement des faits dont il a nié résolument la vérité historique. Dans les *Stromates*[1], le récit de la création du monde en six jours n'est qu'une accommodation de Moïse à la faiblesse humaine. En réalité la création s'est faite *d'un seul coup*, sans tâtonnements et sans essais, comme il convenait à l'omniscience et à la toute-puissance divine. Dans l'*Exhortation aux Gentils*[2], le serpent, tentateur d'Ève, n'est qu'une allégorie du plaisir. Dans les *Stromates*, à nouveau[3], l'arbre de vie, planté dans le Paradis, n'est qu'une figure par laquelle Moïse désigne la Providence; et le Paradis, à son tour, est le monde, dans lequel sont nées toutes les œuvres de la création. Par deux fois enfin, dans les mêmes *Stromates*, le passage de l'*Exode* qui fait entrer Moïse dans la nue pour y voir Dieu, est ouvertement traité d'allégorie : « Dieu[4]

1) VI, 16.
2) Ch. 11.
3) V, 11.
4) II, 2.

Digitized by Google

ne peut être dans un nuage ni dans un lieu quelconque, lui qui est au-dessus du temps et de l'espace et ne saurait par conséquent être ni contenant ni contenu. Il faut donc que ce passage signifie que Moïse est entré dans les profondeurs inaccessibles de la réalité divine, parce que Dieu s'est lui-même révélé à lui. »

« Quand l'Écriture[1] dit que Moïse entra dans la nue où était Dieu, ces mots signifient, pour qui est en état de comprendre, que Dieu ne peut être vu par les yeux ni entendu par les oreilles de l'homme. La nuée, c'est l'incrédulité et l'ignorance de la plupart des mortels qu'offusquent les splendeurs de la vérité. »

Il serait difficile de nier plus radicalement la réalité matérielle des faits. Mais Clément était trop perspicace pour ne pas comprendre la nécessité de s'arrêter dans cette voie; aussi est-il maint fait ou maint précepte de l'Ancien Testament dont il a accepté tout à la fois la vérité historique et le caractère allégorique. Les histoires de Sarah, d'Isaac, d'Ésaü et de Jacob, de Thamar et Juda[2] sont tout ensemble pour lui des faits réels et des annonces allégoriques de certains détails de la vie du Christ; et à leur tour les défenses que Moïse avait faites ou les autorisations qu'il avait données de manger de la chair de tel ou tel animal, avaient dû être observées à la lettre, mais étaient en même temps par métaphore la défense ou la permission de fréquenter les hommes dont les mœurs ressemblent à celles de ces animaux. Et il en était ainsi de la plupart des lois de Moïse[3]. Leur portée avait échappé à la masse; mais leur véritable sens avait été révélé oralement par Moïse à un petit nombre de privilégiés.

Comment choisir pourtant chaque fois entre ces deux modes d'interprétation? Comment distinguer les cas où l'on doit aller jusqu'à la négation radicale du fait ou du précepte, et ceux où l'on doit accepter leur vérité historique, en se bornant à les justifier par leur but allégorique?

Clément croyait pouvoir résoudre cette question singulièrement délicate, en prenant le Nouveau Testament pour critérium

1) V, 12.
2) *Stromates*, I, 5.
3) *Stromates*, V, 6 et 10.

Digitized by Google

de l'Ancien. Tout ce qui dans l'Ancien Testament était d'accord soit avec les faits du Nouveau, qu'il tenait tous pour vrais, soit avec ses préceptes, qu'il tenait tous pour justes, on devait, selon lui, l'accepter à la lettre, sauf à le justifier ensuite par son but allégorique, s'il était nécessaire de le faire par respect pour la raison humaine. Tout ce qui ne se prêtait pas à cet accord devait être rayé de la liste des réalités et rejeté dans le nombre des fictions bien intentionnées.

Mais là encore difficulté nouvelle ! Si Clément admettait comme vrais tous les faits rapportés par les Évangiles, il ne pouvait se dissimuler que tous les préceptes du Christ ne sont pas clairs, puisque presque toujours (et Clément disait toujours)[1] Jésus n'a parlé qu'en paraboles, dont plus d'une étrangement révoltante, si on la prend au pied de la lettre. Il y avait donc besoin là aussi d'un critérium, que Dieu ne pouvait nous avoir refusé, lui qui a subordonné notre salut à la vérité de notre foi; et ce critérium, cet éclaircissement suprême du vrai sens de toutes les paroles du Christ, c'était, selon Clément, une tradition orale qui descendait des apôtres, éclairés eux-mêmes par Jésus, et que son ancienneté rendait évidemment bien supérieure à toutes les élucubrations de Basilidès, Valentin ou Marcion.

Cette tradition toutefois, peu de gens l'avaient reçue[2] et elle était passée par des bouches d'inégale valeur[3]. Il s'en fallait donc de beaucoup que tout le monde pût la reconnaître et la comprendre. Il y avait besoin pour cela de toute la pénétration d'une raison cultivée, soutenue de tous les secours de la grâce; et ceux-là seuls pouvaient y arriver, à qui Jésus faisait la faveur de doubler la puissance naturelle de leur vue, pour les conduire jusqu'à la gnose (γνῶσις) ou connaissance complète de la vérité. Il y avait peu de ces privilégiés, mais il y en avait; il y en avait, mais ils étaient peu nombreux[4].

1) *Stromates*, VI, 15.

2) *Stromates*, VI, 7 : ...εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων κατὰ διαδόχας ἀγράφως παραδοθεῖσα.

3) *Stromates*, I, 1 : παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχομένος, ὀλιγοι δὲ οἱ πάτρασι ὅμοιοι.

4) *Stromates*, I, 28; V, 4 et 9, etc. — C'est la croyance à ces réserves de la tradition qui faisait probablement dire à Clément que les hérésies n'avaient

Digitized by Google

Tel est le dernier mot de la méthode compliquée et aristocratique de Clément. Les tours et les détours s'y multiplient, et avec eux les hésitations et les compromis, entre la tradition qui réclame ses droits et la raison qui veut conserver les siens. Finalement, c'est à la raison que Clément donne le dessus, puisque c'est elle qui juge la tradition; seulement ce n'est pas à la raison toute simple, mais à la raison éclairée et fortifiée par la grâce, ce qui ouvre la porte à tout puisqu'il n'y a pas de critérium de la grâce; méthode indécise et dangereuse, à la fois rationnelle et mystique, qui, par son appel aux dons privilégiés et à l'inspiration personnelle, est le contrepied de la soumission aveugle à la majorité, mais qui n'est pas non plus la libre discussion, et où l'on ne saurait dire ni à quel point précis commencent les droits de la raison ni à quel point ils s'arrêtent. Quelle autre seulement aurait mieux répondu tout à la fois au présent et au passé de cet homme, trop sincèrement chrétien pour ne pas faire une grande place aux enseignements de la Bible, du Christ et des apôtres[1], trop anciennement philosophe pour ne pas garder quelque chose

commencé qu'avec le docétisme. Les Judéo-chrétiens, qui ne croyaient qu'à l'humanité du Christ, étaient pour lui des gens qui n'avaient reçu qu'une partie de la tradition, des chrétiens incomplets, mais des chrétiens encore.

1) Voici les livres qui composaient pour Clément la tradition écrite. Dans l'Ancien Testament, outre les livres acceptés par les Juifs, il admettait la *Sapience*, qu'il attribuait à Salomon, et l'*Ecclésiastique* de Jésus, fils de Sirach, (Eusèbe, VI, 13). Dans le Nouveau Testament il acceptait nos quatre Évangiles, signalés par lui comme indiscutés dès lors, mais en faisant écrire Luc avant Marc (*Stromates*, VI, 14), et tous, y compris Jean, sous le règne de Néron (*Stromates*, VII, 17), contrairement à l'ordre et aux dates que leur a assignés une tradition ecclésiastique postérieure. A ces Évangiles il ajoute, tout en ne les donnant plus comme indiscutés, mais en s'en servant hardiment, l'Évangile *selon les Égyptiens* (*Stromates*, III, 8 et 13) et l'Évangile *selon les Hébreux* (*Stromates*, II, 9). Il y joint, sans élever de doute sur la valeur d'aucun d'eux, et sans faire entre eux de différence, quatorze épîtres de Paul, y compris celle *aux Hébreux*, dont il attribue la rédaction à Luc, *une* épître de Pierre, *deux* épîtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse de Jean, une Apocalypse de Pierre, la Prédication de Pierre, l'épître de Barnabé, l'épître de Clément Romain, le *Pasteur* d'Hermas, et enfin les écrits du Mage Hydaspe et de la Sibylle. A quoi l'on peut ajouter qu'il cite à plusieurs reprises des passages de Paul que nous n'avons plus aujourd'hui. Ni le nombre des livres saints ni leur texte n'étaient donc pour lui ce qu'ils sont aujourd'hui.

Digitized by Google

de sa vieille foi en la raison? Et de cette méthode logiquement boiteuse, mais appliquée par lui avec une sincérité entière, il a tiré un christianisme à part où la raison et le cœur trouvent également leur compte, et sur le terrain duquel on peut hautement regretter que la postérité ne l'ait pas suivi.

Voyons donc quelle était cette doctrine.

Les écrivains ecclésiastiques modernes qui prétendent, malgré Photius, trouver déjà dans Clément, implicitement au moins, toute la Trinité du concile de Nicée, paraissent au premier abord avoir beau jeu. On trouve, en effet, dans Clément une fois au moins le nom de la Trinité, avec l'énumération de ses trois termes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit[1]; et mainte autre fois encore il a parlé soit de l'unité de la monade divine[2], soit de l'unité du Père et du Fils[3] et de leur coexistence l'un dans l'autre[4]; à quoi même on a cru pouvoir ajouter qu'il a fait le Fils égal au Père[5] et parfait comme lui[6].

Tout cela seulement n'est qu'illusion.

Si les passages relatifs à l'unité du Père et du Fils avaient le sens et la portée que ces écrivains leur donnent, ce n'est pas au *Credo* du concile de Nicée qu'ils aboutiraient, mais au sabellianisme, où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des points de vue différents d'un seul et même être, Dieu étant appelé bon, selon Clément, quand on le considère comme Père, et juste quand on le considère comme Fils[7].

1) *Stromates*, V, 14.

2) *Cohortatio*, 9 : τὴν τῆς μοναδίκης οὐσίας ἕνωσιν... et τὴν ἀγαθὴν μονάδα.

3) *Pédagogue*, I, 8 : οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ · ἀλλ' οὐδ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ · ἓν γὰρ ἀμφὼ, ὁ θεός.

4) *Pédagogue*, I, 5 : υἱὸς ἐν πατρὶ, καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ.

5) *Cohortatio*, 10 : ἐξισωθεὶς τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων.

6) *Pédagogue*, I, 5 : ὡ τοῦ τελείου παιδίου..., et 6 : Χριστὸς τέλειός ἐστιν.

7) *Pédagogue*, I, 8 : ὁ γὰρ ἵστας τοὺς μὲν ἐκ δεξίων, τοὺς δὲ ἐξ εὐωνύμων, καθ' ὃ μὲν πατὴρ νοεῖται, κέκληται ἀγαθός · καθ' ὃ δὲ υἱός, δικαίοις προσαγορεύεται. — A quoi il est juste d'ajouter que le but de Clément étant de combattre Basilidès, Valentin et autres qui admettaient deux Pères, deux Fils et deux Saints-Esprits, la plupart des passages où il est question chez lui de l'unité du Père, du Fils ou de l'Esprit, signifient simplement qu'il n'y a qu'un Père, qu'un Fils et qu'un Esprit.

Digitized by Google

Clément n'a pas dit que Jésus fût égal à Dieu, mais qu'il lui avait été égalé, ἐξισωθείς, et non ἴσος ; et le mot n'est chez lui qu'une allusion à celui de saint Paul ἴσα θεῷ (*Philippiens*, II, 6) et surtout aux premiers versets de l'*Évangile de Jean*[1].

Si le Fils chez lui est dit *parfait*, c'est parce qu'il est l'*image*, εἰκών, d'un Père parfait. Mais nous aussi, selon lui, nous sommes parfaits, lorsque nous avons été baptisés, et il y a plus même, nous sommes dieux[2] ! Les mots de *parfait* et de *Dieu* même sont donc loin d'avoir partout chez lui la valeur absolue qu'on prétend leur donner.

Innombrables maintenant sont des passages où le Fils est chez Clément l'inférieur de Dieu son Père.

Quoiqu'il soit éternel et sans commencement, il n'en a pas moins été fait par Dieu[3], qui est son supérieur et son Dieu, en même temps que son Père, et de qui il tient tout. Bien qu'il soit en lui et ne s'en éloigne jamais, il n'est que la première de ses créations, celle qui se rapproche le plus de lui. Dieu est la première cause et lui n'est que la seconde, celle que Dieu a faite pour s'en servir dans la création et le gouvernement du monde. Bien qu'on l'appelle Dieu lui aussi, il n'est que le serviteur, l'instrument du Dieu réel, dont il accomplit toutes les volontés ; il en est une énergie, une puissance ; il est son image, comme nous sommes la sienne à lui ; il est le grand prêtre qui intercède pour nous près de lui, son agent, en un mot, et son inférieur par

1) Voici la phrase complète de Clément : ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ Θεῷ.

2) *Pédagogue*, I, 6 : ...τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογράφη, ὁ Κύριος· βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα · φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα · υἱοποιούμενοι τελειούμεθα · τελειούμενοι ἀπαναθιζόμεθα... Ἐγὼ γάρ, φησίν, εἶπα · θεοί ἐστε καὶ υἱοῦ ὑψίστου πάντες.

3) *Stromates*, VI, 7 : ὁ Θεὸς ἄρχην τῶν ἁπάντων ἐποίησε τὸν πρωτογόνον υἱόν.

VII, 1 : ἄχρονος καὶ ἄναρχος ἄρχη τῶν ὄντων σημαίνει τὸ ἐπέκεινα αἴτιον τὸν πατέρα.

Ibidem : ὁ υἱὸς ὁ πρεσβύτερος ἐν γενέσει.

VII, 2 : ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

VI, 9 : τὸ πρῶτον αἴτιον καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ γεγενήμενον αἴτιον.

Ibidem : τὸ δεύτερον αἴτιον υἱός.

Cohortatio, 12 : χορεύσεις μετ' ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεὸν, συνυμνοῦντος ἡμῖν τοῦ Θεοῦ Λόγου. Ἀίδιος οὗτος Ἰησοῦς ἅς, ὁ μέγας ἀρχιέρευς Θεοῦ τε ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ πατρὸς, ὑπὲρ ἀνθρώπων εὔχεται.

Digitized by Google

tous les côtés, quelle que soit sa supériorité sur le reste des êtres [1]; et quoiqu'il soit d'ordinaire appelé par Clément le νοῦς et la σοφία de Dieu, son *intelligence* et sa *sagesse*, on pourrait croire, à plus d'un passage, qu'il n'en est que la *parole*, le λόγος προφορικός, à la façon d'Athénagore et de Théophile d'Antioche, comme Photius lui reproche de l'avoir fait dans ses *Hypotyposes* [2].

Quant au Saint-Esprit, dont Clément parle à peine et jamais en termes un peu nets, tout ce que l'on en peut dire de certain, c'est qu'il est chez lui la *bouche* du Fils (στόμα), ce qui en fait son inférieur, puisqu'il n'est plus que son organe. Aussi Clément l'appelle-t-il la troisième cause [3], sans que cela l'empêche d'ailleurs de parler de lui parfois comme s'il le confondait avec le Verbe.

La vérité est que chez Clément, comme chez Tertullien, la Trinité en est encore à s'élaborer, à se chercher. Pris, lui aussi, entre l'unité forcée de Dieu et de la divinisation de Jésus-Christ et du Saint-Esprit dans l'Évangile de Jean et quelques passages de Paul, Clément s'évertue, comme le grand docteur africain, à concilier de son mieux ces données contradictoires, à rapprocher le moins mal qu'il peut ces trois termes, qu'il ne sait comment unir ni comment séparer; et les mots dont il se sert pour rendre ses idées sur ce point ne sont pas plus précis que ses idées elles-mêmes. Une seule chose est indiscutable chez lui, comme chez Tertullien : l'infériorité du Fils par rapport au Père et du Saint-Esprit par rapport au Fils, quand il ne le confond pas avec lui [4].

Ce point épineux franchi, Clément se trouve rendu à lui-même pour un moment au moins; et le vieux platonicien et l'homme de cœur s'unissent en lui pour comprendre le rôle du Fils d'une façon singulièrement élevée.

1) *Stromates*, VII, 2 : ...ὁ κύριος ὁ ἐξυπηρετῶν τῷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ παντοκράτορος θελήματι πατρός.

Ibidem : ἐστὶ πατρική τις ἐνεργεία ὁ υἱός. Et dans la *Cohortation* : ὁ κύριός ἐστι τοῦ Θεοῦ ὄργανον.

Pédagogue, III, 1 : Θεοῦ διάκονός ἐστιν ὁ λόγος.

2) Ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ · καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς · εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος, etc., etc.

3) *Stromates*, V, 14 : τὸ τρίτον αἴτιον.

4) *Pédagogue*, I, 6 et 11 ; *Stromates*, VI, 13.

Digitized by Google

Que d'autres fassent du Dieu essentiellement parfait un maître partial et un justicier cruel! Clément conçoit bien autrement les desseins de ce Dieu et la mission de celui dont il a fait son agent! Ce que veut Dieu, selon lui, avec l'infaillibilité de sa toute-puissance et de son omniscience, c'est le bonheur de l'humanité *entière* et c'est à amener ce bonheur qu'est employé le Fils, qui n'est pas seulement l'œil, la voix, la raison du Père, mais son cœur même. Après avoir servi d'instrument à son Père pour la création du monde, le Fils a passé et passe sa vie de Dieu, si l'on peut se servir de cette expression, à veiller sur les hommes, à les éclairer, à les conduire, à être, au vieux sens du mot, leur pédagogue [1], ce serviteur intelligent et dévoué, chargé de prendre l'enfant par la main, de diriger ses pas vers la route de la vie, d'ouvrir et d'éclairer son esprit, finalement d'assurer son bonheur en faisant de lui un homme aussi complet que possible.

Pour atteindre ce but, le mode d'action du Fils a dû varier avec les temps. Si bon que Dieu soit, il a toujours et partout fait légitimement de la foi en lui la condition de notre salut; mais toujours et partout aussi il a proportionné ses exigences sur l'étendue de cette foi à l'étendue même des secours qu'il nous accordait graduellement pour y arriver. De là les phases diverses de l'action du Christ. Dans les premiers temps de l'humanité, quand, à notre intelligence entr'ouverte à peine et troublée par les mouvements violents des passions primitives, Dieu ne demandait que de le reconnaître comme créateur, le Fils s'est borné à se communiquer à nous sous sa forme toute spirituelle de Λόγος divin, à nous prêter d'en haut ses clartés, pour aider les hommes de bonne volonté à entrevoir Dieu à travers ses œuvres. Plus tard, quand, en raison de nos progrès, Dieu eut résolu de nous communiquer un plus grand nombre d'enseignements, en exigeant de nous davantage, et qu'il eut choisi un peuple particulier, pour en faire comme le canal par où sa parole elle-même se répandrait dans le monde entier, le Fils a par deux fois dicté ses instructions à Moïse d'abord, puis à Esdras [2], et par deux fois

1) Παιδαγωγός, conducteur d'enfants.
2) *Stromates*, I, 22.

Digitized by Google

aussi il en a provoqué la traduction en langue grecque, pour que les penseurs profanes pussent venir y puiser les éléments de cette noble philosophie qui a été la meilleure des préparations au christianisme, et qui est restée le plus puissant de ses auxiliaires[1]. Lorsqu'en a sonné ensuite l'heure fixée de toute éternité dans les *conseils* du Père, le Fils s'est fait homme au sein d'une vierge et est venu vivre au milieu de nous, comme un de nous, en acceptant pour lui toutes nos misères, y compris la mort même, afin de nous compléter, par ses enseignements de vive voix, la révélation des vérités divines, et d'y ajouter par ses exemples tous les stimulants dont nous pouvons avoir besoin pour conformer notre conduite à notre foi. Pour que nul n'eût été privé de l'entendre, il est, après son crucifiement, descendu trois jours aux enfers, où les justes des temps passés ont pu s'instruire à sa parole; puis il y a fait descendre, à leur tour, ses apôtres après leur mort, pour éclairer ceux des justes qui y étaient arrivés après sa visite, et qui n'avaient pu entendre ni sa voix ni la leur[2]. Et maintenant qu'il est remonté au ciel il y continue à la droite du Père, au profit de l'humanité entière, son rôle de pédagogue aimant, dont l'œil ne la perd jamais de vue, dont la main ne se retire jamais d'elle, dont la voix ne se lasse jamais de se faire entendre à ses oreilles, caressante ou sévère, pour la soutenir ou pour la reprendre, mais surtout caressante et pour la soutenir, car ce n'est pas l'autorité qui parle par sa bouche le plus fréquemment et le plus haut, mais l'amour.

Voilà le rôle du Fils, selon Clément, en harmonie avec les desseins du Père. Or, quelles que puissent être les parties faibles de cette construction, comment ne pas y être frappé des efforts du vieux penseur pour sauver, en dépit de la tradition, l'impartialité de son Dieu, malgré le choix fait par lui d'un petit peuple ignoré de tous pour être sa nation privilégiée au sein de cette humanité immense que ce choix exclusif semblait livrer de parti pris à l'ignorance qui devait la perdre.

1) *Stromates*, I, 5.
2) *Stromates*, VI, 6.

Digitized by Google

Et ce n'est pas tout. Le Verbe qui, après nous avoir ainsi éclairés partiellement et par degrés avant son incarnation, s'est incarné pour achever notre instruction par ses enseignements de vive voix et par ses exemples, ce Verbe-là, selon Clément, si l'on en juge par l'ensemble de la doctrine, n'est qu'un ami et un docteur, et non une victime expiatoire. Quand, à propos de sa mission, les traducteurs et commentateurs mettent dans la bouche de Clément, les mots de *rachat*, de *rachetant*, de *racheté*, ce sont là simplement des infidélités d'interprètes trop pressés de retrouver dans l'auteur leurs propres idées à eux-mêmes [1]. Les mots de λύτρον, λυτρώσας, λελυμένος, λυτρωθείς, qui se rencontrent chez Clément quatre ou cinq fois, et que ces messieurs y traduisent par *rachat*, *rachetant*, *racheté*, ne répondent point, de par leur racine λυ, à l'idée particulière et restreinte de *rachat*, mais à l'idée générale et bien autrement large de *délivrance* et d'*affranchissement*; et il suffit pour expliquer leur emploi par Clément que l'homme, *lié au péché* ou *lié par le péché à la mort*, s'en trouve affranchi selon lui par suite des enseignements et des exemples du Christ. Or, en face des quelques lambeaux de phrase où ces mots d'un sens si indéterminé se trouvent jetés comme en passant par l'auteur, se dressent une foule d'expositions doctrinales, longuement motivées et déduites, où le rôle du Christ comme sauveur se résume dans celui du pédagogue instruisant

1) Dans le Nouveau Testament, en dehors de saint Paul qui a fait du rôle expiatoire du Christ la base de son système, ce rôle ne se trouve que dans quatre passages en tout (*Matth.*, xx, 28; I^re^ *Ép. de Jean*, I, 7; I^re^ *Ép. de Pierre*, I, 19; *Apoc.*, I, 5). On pouvait donc, à une époque où la doctrine était encore si mal fixée, concevoir le christianisme sans lui. Et de fait, après avoir été admise par mainte école gnostique, la croyance que Jésus-Christ était venu pour *éclairer* seulement et non pour *racheter*, se retrouvera au VI^e^ siècle encore dans la secte chrétienne des manichéens.

2) Voici ces passages :

Pédagogue, I, 9 : ...ὁ δοῦναι τὴν ψύχην τὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν ὑπισχνούμενος.

Id., I, 5 : ...τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθόρας λελυτρωμένους.

Id., II, 2 : τὸ αἷμα τοῦ κυρίου ᾧ τῆς φθόρας λελυτρώμεθα.

Id., III, 3 : ...οὐ φθάρτοις ἀργυρίῳ καὶ χρύσῳ ἐλυτριώθημεν ἐκ τῆς ματαίας ἡμῶν ἀναστρόφης πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ.

Quis dives salvabitur? 27 : λύτρον ἑαυτὸν ἐπέδω κύριος.

Digitized by Google

et payant d'exemple[1] et, chose plus décisive encore, le rôle expiatoire de Jésus serait en contradiction absolue avec les idées générales de Clément sur le but des châtiments, ce qui ferait de lui un non-sens.

Pour Clément la justice du Dieu élevé au-dessus de tout et indépendant de tout, du Dieu absolument ἀπαθής, que rien ne saurait atteindre et léser, pas plus gagner et séduire, n'est pas seulement une justice impartiale, mais une justice absolument bonne, qui ne frappe jamais que dans l'intérêt même du coupable, c'est-à-dire pour son amendement, pour son amélioration, et cela jusque dans les enfers mêmes[2]. De la trop fameuse théorie qui fait du châtiment une satisfaction due au maître offensé, en réparation de la violation de ses ordres, on ne trouve pas un seul mot dans toutes les œuvres de Clément. Chez lui, si, sous le gouvernement d'un Dieu parfait, le malheur, en guise d'expiation (ἔκτισις), se trouve lié à la faute, comme sa conséquence logique, en vertu de la nature même des choses et conformément à l'esprit de toute la philosophie grecque, ce n'est pas pour que Dieu se venge, mais pour que le coupable, par une organisation providentielle, trouve dans sa souffrance un avertissement, un motif de réflexion qui le feront rentrer en lui-même, se repentir et s'améliorer. Les menaces mêmes que Dieu prodigue dans les deux Testaments ne sont qu'un moyen pour lui de se dispenser de punir.

En quoi donc un pareil Dieu, pour pardonner à l'homme, aurait-il eu besoin du sang d'un innocent? Par leurs péchés qui leur troublaient de plus en plus la vue et augmentaient graduellement en eux l'habitude de mal faire, les hommes se trouvaient de plus en plus liés au péché lui-même et à ses suites inévitables, la souffrance et la mort. Jésus-Christ, par ses instructions de vive voix, a achevé de dessiller leurs yeux, de les

1) *Cohortatio*, 1, 11, 12. — *Stromates*, V, VI, VII à peu près entiers.

Dans le *Pédagogue*, I, 5, Clément compare le sacrifice (ἱερεῖον) du Fils à celui d'Isaac, à la consommation près. Or Isaac n'était pour personne une victime expiatoire.

2) *Pédagogue*, I, 8 et 9. — *Stromates*, II, 15; IV, 24; VI, 14; VII, 2, 3, 4, 10, 12, 16.

Digitized by Google

ouvrir à la science, à la vue claire du juste et du vrai, qui est la condition première de la pratique du bien; par ses exemples, en même temps, par celui surtout de son obéissance à Dieu poussée jusqu'à la mort même, il nous a ranimés et pénétrés de sa force, jusqu'à nous affranchir de l'asservissement au péché. Cela suffit pour que l'on puisse employer à son occasion les mots de λυτρώσας et de λύτρον, sans forcer Clément à se contredire en prêtant à son Dieu, pour pardonner aux pécheurs, cet étrange besoin du sang d'un innocent, que dément tout le reste de la doctrine.

Encore moins pourrait-il être question chez Clément de faire racheter par ce sang, non plus nos péchés à nous, mais une part que nous aurions eue dans le péché de notre premier père. Nous avons déjà vu que pour lui l'histoire du péché d'Adam [1] n'est qu'une allégorie où Adam représente l'humanité tout entière, et où l'arbre de la science du bien et du mal figure la sagesse de Dieu au milieu du monde. Le serpent, qui est dit avoir séduit Ève, n'est que la volupté qui l'a tentée et qui lui a fait désirer les plaisirs du mariage avant l'heure convenable [2]. Comme Adam donc, nous ne naissons ni innocents ni coupables, mais simplement propres à acquérir la vertu et faits pour nous sauver nous-mêmes par cette acquisition volontaire. Tous les enfants qui sont nés de parents purifiés sont purs [3]; et, si maint prophète a dit que nous naissions tous dans la souillure, c'est que nous naissions tous alors de parents pécheurs et souillés [4]. Si nous périssons comme Adam, c'est par notre faute, à nous seuls [5]; et s'il y a eu quelque transmission funeste d'Adam à sa postérité, ça n'a été que la transmission naturelle de son impatience au plaisir, non

1) *Stromates*, V, 11.

2) Pour saint Augustin, qui tiendra à concilier le premier et le second chapitre de la *Genèse*, Adam et Ève se seront unis dès la première heure; et toute la différence entre leur union avant et après la faute, sera son calme *avant*, son effervescence *après*.

3) *Stromates*, III, 6 : τῶν ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα. Saint Augustin dira le contraire pour justifier le baptême des enfants nouveau-nés.

4) *Stromates*, III, 16.

5) *Ibid.*, 9 : ἑκαστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν δικαιοῦντος ἢ ἔμπαλιν ἀπειθῆ κατασκευάζοντος.

Digitized by Google

celle de sa faute même. Nous seuls sommes la cause de ce qui nous arrive ensuite [1].

Clément n'a donc pas plus admis la transmission de la faute d'Adam que le rôle expiatoire du Christ, et les deux négations ou abstentions chez lui se confirment l'une l'autre. A aucun titre son Christ n'a à jouer le rôle d'une victime expiatoire, à être autre chose, pour nous, qu'un docteur et un ami, un docteur qui nous apporte la lumière, un ami qui nous presse tendrement d'ouvrir les yeux pour la recevoir et de nous laisser sauver en acceptant volontairement ce que le Maître nous enseigne.

Ceux-là ont tort en effet qui parlent de prédestination et prétendent, avec les gnostiques, que la foi n'est pas volontaire, mais que chacun est marqué dès sa naissance, pour croire ou pour ne pas croire [2]. Si croire au Christ, dit Clément, ne dépendait pas de nous, Dieu, qui est la raison même, n'aurait pas su ce qu'il faisait quand il a fait de la foi la première condition du salut. La prédestination, dans la bouche de Jésus ou des apôtres, ne signifie que la prescience divine.

Croire pourtant ne dépend pas de nous directement, et l'Écriture affirme, avec raison, que la foi est un don. Mais rien de tout cela ne se contredit. Ce qui nous empêche de croire au Christ, ce sont uniquement nos passions; or, combattre nos passions dépend absolument de nous, de notre volonté, de notre libre arbitre. Combattons-les donc [3], purifions nos cœurs dans le désir sincère d'arriver à voir clair, à dissiper le nuage que nos passions répandent entre la vérité et nous, et le nuage se dissipera de lui-même, et la vérité nous apparaissant dans toute sa clarté par la grâce du Christ, entraînera, d'elle-même, notre adhésion, en même temps qu'elle répandra dans notre âme une tranquillité et un calme que nous n'aurons jamais connus, pré-

1) *Stromates*, III, 16 : « Qu'on nous dise comment l'enfant qui vient de naître a pu pécher, ou comment a été compris dans la malédiction d'Adam celui qui n'a rien fait ?... Si l'homme est conçu dans le péché (à cause de la passion mise à l'acte générateur), il n'est pas pour cela lui-même dans le péché. »

2) *Stromates*, V, 1; VI, 8.

3) *Stromates*, I, 18; II, 3; V, 1, etc. Et le *Pédagogue*, II et III presque partout.

Digitized by Google

curseurs, dès ce monde, du bonheur qui nous attend plus tard. Et que l'on ne s'imagine pas que nous ayons de grands efforts à faire pour remporter cette victoire sur nos passions! Nous ne serons pas, dans ce combat, abandonnés à nos propres forces, et nous n'aurons pas à y vaincre tout seuls. Le Dieu de bonté, qui veut notre salut avant tout, ne nous demande pas des choses si difficiles : il nous aidera lui-même à vaincre, une fois que nous aurons formé le ferme propos de combattre. Un bon désir, un bon mouvement, voilà tout ce qu'il exige de nous; et lui-même, après cela, nous enverra le complément de force qui nous est nécessaire pour triompher définitivement. Ce que nous avons à vaincre par nous-mêmes, c'est uniquement notre amour-propre, notre orgueil, qui se révolte à la pensée de nous soumettre sans examen, d'accepter le joug sans preuve. Vainquez-le seulement un instant, tombez à genoux, sous le sentiment de votre ignorance indiscutable, consentez à demander la foi, et Dieu fera le reste sur votre cœur comme sur votre esprit, sur votre esprit comme sur votre cœur. Et alors le bon Clément qui parle ici évidemment au nom de son expérience personnelle, bien plus qu'au nom de la logique, se répand en effusions sans cesse renouvelées sur la bonté de ce Dieu, dont son cœur est l'image ; et les paroles les plus tendres, les exhortations les plus émues, les instances les plus affectueuses se pressent dans la bouche de ce modèle des prédicateurs pour nous déterminer à faire l'épreuve qu'il a faite lui-même, à ne pas fermer plus longtemps l'oreille aux sollicitations de Dieu qui veut nous sauver.

Ainsi, tout se tient et s'enchaîne chez lui, une fois le premier chaînon attaché. Sa foi en la bonté divine lui explique tout, lui harmonise tout, lui dore tout.

Comment, maintenant, avec de telles prémisses et sous un pareil Dieu, aurait-il pu admettre l'éternité des peines?

Quoique ses traducteurs la lui aient fait enseigner[1] une fois au moins, le mot ne s'en trouve jamais dans son texte; et, chose remarquable, lorsque dans cet endroit et dans un passage de la

1) De Genoude, *Pédagogue*, I, 9.

Digitized by Google

Cohortation[1], Clément cite les versets de Matthieu où est mentionnée l'éternité des peines[2], il laisse précisément de côté les mots qui en expriment l'idée, soit qu'il ne les eût pas dans son texte à lui, soit qu'il les regardât comme de ceux qui ne devaient pas être pris à la lettre. En fait la *Patrologie* elle-même[3] reconnaît qu'il ne croyait pas à cette éternité des peines, et qu'il n'était pas jusqu'au Diable pour lequel il n'admît la possibilité de se repentir et de rentrer en grâce avec Dieu.

Comment, en effet, l'étrange argument de tant de théologiens modernes, *qu'il faut une réparation infinie pour effacer une offense infinie*, aurait-il pu toucher un esprit comme le sien, qui, plaçant Dieu si haut que rien ne pouvait l'atteindre, en éloignait jusqu'à la pensée même d'exiger du coupable une satisfaction quelconque, et ne lui faisait infliger de châtiments que dans l'intérêt et pour l'amendement de celui qui avait failli[4]?

Aussi, en dépit d'un ou deux passages un peu équivoques[5], l'immense majorité des textes de Clément est-elle formellement contraire à cette éternité des châtiments. Ce qui est tout d'abord hors de contestation, c'est que, chez lui, s'il y avait des gens éternellement damnés, ce ne pouvaient être que ceux qui auraient persisté jusqu'au bout à vouloir l'être. Nul homme, en effet, selon lui, ne passe d'un bond à son lot éternel au sortir de cette vie : mais tous, croyants et incroyants, imparfaits tous quoique à des degrés divers, ont à traverser une succession d'existences où leur sort est proportionné à ce qu'ils ont été dans l'existence

1) Ch. 9.

2) *Matthieu*, III, 12; XXV, 41, 46.

3) *Stromates*, VI, 14, note 82.

4) Les deux choses sont tellement incompatibles que plus tard, lorsque l'on reprendra contre l'éternité des peines le principe de Clément sur l'utilité des châtiments, saint Augustin, qui croit à cette éternité, ne trouvera qu'une chose à répondre : c'est qu'il faut bien que le principe soit faux, puisque l'éternité des peines est vraie.

5) Voici ces passages : *Stromates*, VI, 14, et VII, 16, Clément parle de quelques individus περισσοὶ εἰς σωτηρίαν et de quelques ἀνίατοι, *incurables*, *mais ils sont pour lui plus dignes de pitié que de colère*, et l'on doit croire qu'il ne les regarde comme *incurables* que par les moyens ordinaires, puisque c'est pour eux précisément qu'il écrit.

Digitized by Google

précédente[1] avec la possibilité constante de s'améliorer dans chacune d'elles, de sorte que ceux-là seuls n'arriveraient jamais à Dieu qui ne voudraient jamais y arriver. Mais les choses ne s'arrêtent pas là : le Dieu essentiellement bon doit vouloir et veut le salut de tout le monde, et, comme il est aussi absolument puissant, rien ne doit pouvoir empêcher l'accomplissement de ses volontés : tout le monde donc, après un temps plus ou moins long de souffrances méritées, proportionnées à ses fautes, doit finir par arriver au salut, en dépit même des réluctances de sa volonté; et Clément nous déclare en termes exprès que, après n'avoir employé avec chacun, pendant un temps plus ou moins long, que des moyens qui laissaient sa liberté intacte, Dieu finit par en employer qui la violentent, et qui, en forçant les plus récalcitrants à se repentir, les sauvent aussi malgré eux[2].

Un des maîtres de Clément, saint Paul, éprouvant au fond de sa raison le besoin de concilier avec la bonté et l'impartialité divines, l'inégalité de la répartition des grâces entre les hommes, n'était arrivé à se satisfaire qu'en admettant au terme de la route la réhabilitation universelle comme compensation, au moins, des inégalités inexpliquées du voyage[3]. Et cependant saint Paul professait le plus souverain mépris pour la sagesse humaine qu'il traitait hautement de folie! A combien plus forte raison, Clément devait-il, lui aussi, arriver à ce salut final de tous, lui qui faisait de la raison humaine une irradiation de la raison divine. L'Église a pu depuis condamner sa doctrine; mais Clément avait pour lui la logique et l'exemple du plus grand de ses maîtres.

Il n'a pas été plus orthodoxe, d'ailleurs, sur les principales

1) *Stromates*, VI, 13, 14; VII, 2, 3, 10, 16.

2) *Stromates*, VII, 2 : ...παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι, ἀγαθότητι τοῦ ἐρῶντος μεγάλου κριτοῦ, διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων, καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς, τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκδιάζονται μετανοεῖν.

Stromates, VI, 10 : ...ἀπολυθέντων ἡμῶν κολάσεως καὶ τιμωρίας ἀπάσης, ἃς ἐκ τῶν ἁμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον. Μεθ' ἣν ἀπολύτρωσιν τὸ γέρας καὶ αἱ τίμαι τελειωθεῖσιν ἀποδίδονται, πεπαυμένοις τῆς κολάσεως καὶ τιμωρίας πάσης.

3) *Rom.*, VIII, 21 et XI, 32; I *Cor.*, XV, 21-29; I *Timoth.*, II, 4-6; *Colos.*, I, 20.

Digitized by Google

questions qui se rattachent à toutes celles-là : l'Incarnation, l'Eucharistie, le Baptême.

Sur l'Incarnation qui touche de si près à la Trinité, Clément est aussi embarrassé, aussi hésitant que sur la Trinité elle-même. Que Jésus soit né miraculeusement d'une vierge, cela ne fait pas un doute pour lui, sans qu'aucun mot d'ailleurs autorise à penser qu'il crût à la perpétuité de la virginité de Marie; mais en quoi a consisté au juste cette incarnation? quels ont été les rapports précis de l'être divin et de l'être humain en Jésus? Clément là dessus n'en sait pas plus que ses devanciers et n'a pas d'idées plus arrêtées que les leurs.

Et quoi d'étonnant en cela? Si la Trinité a mis des siècles à se constituer dans l'esprit des fidèles, s'il a fallu quatre cents ans et plus pour faire accepter par tous ce Dieu un composé de trois dieux, cet être un composé de trois êtres, cette substance une composée de trois substances, comment aurait-on pu comprendre plus aisément et plus vite ce Dieu qui se fait homme sans cesser d'être Dieu; cet être impassible, immuable, éternel, qui devient souffrant, changeant et mortel, sans cesser pour cela d'être éternel, immuable et impassible; ce Dieu qui, selon les définitions futures des conciles[1], ne souffre pas en tant que Dieu, mais souffre en tant qu'uni à un homme, avec lequel il se fond sans se confondre, et avec lequel il ne fait qu'un dans la personne de Jésus, tout en continuant à faire deux? En face d'un pareil problème Clément a fait comme saint Irénée, et il a soutenu successivement le pour et le contre suivant le côté de la question qui le préoccupait au moment où il écrivait : *Il faut croire au Dieu vivant, qui a souffert et qui est mort*[2]. — *O Christ, tu as éprouvé la faiblesse de la chair en souffrant toi-même!. . Le*

1) Voici la déclaration du Concile de Chalcédoine, en 451 :

« Un seul et même Christ, subsistant en deux natures, sans confusion ni transformation, mais aussi sans division ni séparation, l'une et l'autre nature, avec ses propriétés particulières, contribuant à former une seule personne et une seule hypostase (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) Notre Seigneur Jésus-Christ. »

2) *Cohortatio*, 10.

Digitized by Google

Seigneur, le Verbe, a souffert pour nous[1]. — *Ce n'est pas par la volonté du Père que le Seigneur a souffert... mais c'est pour notre sanctification que le Seigneur n'a pas été empêché de souffrir*[2]. — Voilà pour le Dieu souffrant. Voici maintenant pour le Dieu impassible : *Le Fils, semblable au Dieu son Père, est impassible dans son âme*[3]. — *Jésus, après sa mise au tombeau, est ressuscité sans avoir souffert*[4]. Et ce n'est pas son âme seulement, mais son corps même qui, sur la terre, a été exempt de toute souffrance comme de tout plaisir : *Au sujet du corps du Sauveur il serait ridicule de croire que pour durer il avait besoin des soins nécessaires aux nôtres. S'il mangeait, ce n'était pas à cause de son corps que maintenait une puissance divine, mais pour que ceux qui vivaient avec lui ne s'avisassent pas d'avoir sur lui des idées fausses, comme cela est arrivé à ceux qui plus tard ont cru qu'il n'avait été homme qu'en apparence. Il était absolument impassible de l'âme et du corps, et en lui n'entrait aucun mouvement émotionnel soit de l'âme soit du corps*[5].

Concilie qui le pourra ces textes contradictoires! et qui le pourra accorde aussi le dernier avec les déclarations précises des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, pour qui le corps du Christ sera un corps en tout semblable aux nôtres, sauf qu'il ne péchait pas! Quel meilleur argument pourrait-on trouver à l'appui du dire de Photius, que Clément, dans ses *Hypotyposes*, enseignait que l'incarnation du Christ avait été une pure apparence? Clément, dans le *Pédagogue*[6], a été jusqu'à appeler la chair de Jésus-Christ une *chair céleste*; et dans les *Stromates*[7] il semble avoir été jusqu'à lui accorder avec Valentin le singulier privilège de manger et de boire sans jamais rien rendre!

1) *Pédagogue*, I, 8.
2) *Stromates*, IV, 2.
3) *Pédagogue*, I, 2.
4) *Ibid.*, II, 5.
5) *Stromates*, VI, 9.
6) I, ὃ : σὰρξ οὐράνιος.
7) III, 7. A tout le moins il rapporte cette singulière opinion de Valentin *à l'appui* de la sienne sur la continence du Christ, et il n'a pas pour elle un mot de blâme. On comprend, du reste, les embarras d'un rationaliste sur un pareil sujet.

Digitized by Google

Rien de plus net, au contraire, que ses idées sur l'Eucharistie et le Baptême.

La dogme *de la présence réelle* du corps et du sang de Jésus-Christ dans le pain et le vin consacrés était déjà accepté par *une partie* de l'Église puisque nous l'avons trouvé dans saint Justin et dans saint Irénée. Le premier s'était à peu près borné à le constater; mais le dernier avait essayé de le justifier, et l'avait fait au moyen des paroles que Matthieu prête à Jésus dans la Cène[1]. Irénée seulement était millénariste, comme Justin d'ailleurs, et ce n'était que logique, puisqu'il est impossible de prendre à la lettre les versets 26-28 de *Matthieu*, sur lesquels se fonde le dogme de la présence réelle, sans y prendre aussi les versets 29 et 30, qui impliquent le millénarisme ou un équivalent. Or Clément avait trop de bon sens pour être millénariste, et son besoin de ne trouver dans la bouche de Jésus que des enseignements raisonnables devait lui rendre non moins difficile de prendre à la lettre les versets 26-28. Toutes les fois donc qu'il parle du repas eucharistique (et il ne le fait jamais qu'à propos de la méthode allégorique), il s'exprime en homme qui ne voit qu'une allégorie dans les paroles du Christ, qu'il n'emprunte jamais d'ailleurs qu'à l'*Évangile selon saint Jean*, celui de tous dont le langage se prête le plus à n'être qu'une allégorie.

« Le Seigneur, écrit-il[2], nous dit symboliquement dans l'*Évangile selon saint Jean : Mangez ma chair et buvez mon sang*, car la chair symbolise la foi et le sang symbolise l'espérance... Ces termes sont une allégorie évidente à la boisson de la foi et de la promesse par lesquelles l'Église, qui, à l'instar de l'homme, est composée de membres, est arrosée et fortifiée dans tous. » — « Qu'ils sachent, ceux qui disent que le sang et la chair de Jésus-Christ sont une boisson et une nourriture solides, que leur science vaniteuse les entraîne à une vraie sottise. » — « La chair est l'allégorie du Saint-Esprit, puisque c'est lui qui a fait la chair. Le sang est l'allégorie du Verbe, car le Verbe se répand à

1) *Matthieu*, XXVI, 26-30.
2) *Pédagogue*, I, 6.

Digitized by Google

travers notre vie comme un sang riche. Le mélange de la chair et du sang est le Seigneur... qui est à la fois le Verbe et l'Esprit[1]. »

Il serait difficile de se prononcer plus nettement pour le sens allégorique de ces paroles du Christ; et cela s'accorde en plein d'ailleurs avec le peu de réalité humaine que Clément accordait au corps de Jésus.

Les idées de Clément sur le Baptême ne sont pas plus orthodoxes au point de vue actuel que ses idées sur l'Eucharistie; et cela devait être dès qu'il n'admettait pas le péché originel. Mais ce qu'il y a de plus à remarquer peut-être dans ses idées sur ce point, c'est leur identité avec celles de Tertullien, malgré la différence des deux systèmes, comme des deux caractères. De même que Tertullien, Clément ne parle nulle part de la nécessité ou même de l'utilité de faire baptiser les enfants. Tous naissent purs selon lui, nous l'avons vu, dès que leurs parents étaient purs[2]. Le Baptême ne sert qu'aux grandes personnes pour les laver des fautes qu'elles ont commises; et il ne leur sert que s'il a été précédé chez elles du repentir et de la foi, dont il est au propre le couronnement, apportant comme récompense à ceux qui le reçoivent ainsi l'absolution de leurs péchés, l'extinction de leurs mauvaises passions, le renouvellement, en un mot, de leur nature morale avec un surcroît de lumières qui permet à leur esprit de distinguer nettement les vérités divines.

A certains mots même on pourrait croire que Clément accorde au Baptême le pouvoir de communiquer à tout jamais une perfection semblable à celle du Christ[3]; mais il n'y a là en réalité que des entraînements de langage. Clément sait bien que notre humanité est trop faible pour se maintenir dans cette pureté pleine et entière, lorsque l'épreuve se prolonge par trop. Aussi admet-il que les chrétiens baptisés peuvent retomber une fois dans le mal avec espoir du pardon ; mais c'est une fois seulement et il ne semble même pas croire qu'il soit au pouvoir de Dieu de

1) Voir également, *Pédagogue*, II, 2, et *Stromates*, V, 10, etc.
2) *Stromates*, III, 6.
3) *Pédagogue*, I, 6.

Digitized by Google

leur pardonner une seconde rechute [1]. Le rigoriste Tertullien ne parlait pas plus sévèrement sur ce point. Et cependant quelle distance il y a entre ses idées morales et celles de Clément !

Si l'on veut se donner en plein le spectacle de tout ce qu'il y a dans Clément de bon sens, de largeur et d'élévation d'esprit, unis à la foi la plus sincère, c'est sur ses idées morales qu'il faut s'arrêter. Sous le nom de gnostique, son chrétien parfait n'est que le sage du stoïcisme, avec la double croyance de l'immortalité de l'âme, qui agrandit pour nous l'horizon de la vie, et au rôle divin du Christ, qui nous fournit pour notre conduite un modèle à la fois idéal et précis. Les macérations et les pratiques dévotes n'ont pas plus de place dans la vie de son chrétien *vrai* que dans celle du sage d'Épictète ou de Marc-Aurèle, parce que la peur d'un Dieu de colère et la préoccupation de l'apaiser sont aussi étrangères à l'un qu'à l'autre. C'est d'après la bonté de son Dieu que Clément juge, comme le stoïcisme, de ses desseins sur l'homme et de ce qu'il doit lui demander; et, en même temps qu'il propose à notre imitation l'idéale perfection du Christ, c'est le divin attrait de cette perfection, et non le calcul égoïste des châtiments ou des récompenses que, en vrai disciple de Platon, il veut donner pour mobile à nos actes. Il nous faut aller vers le Christ, cette image de Dieu, nous efforcer de monter jusqu'à lui, en saisissant la main qu'il nous tend dès que nous la lui demandons; mais il faut le faire parce qu'il est la vérité et le Dieu, non parce que sa main est armée d'un fouet ou pleine de faveurs et de grâces. Clément pousse si loin le désintéressement exigé par lui de son gnostique [2], qu'il va jusqu'à dire que si, par impossible, le gnostique avait à choisir entre son salut éternel et la pleine et entière connaissance de Dieu, c'est pour cette dernière qu'il devrait opter. L'Église aujourd'hui, nous le croyons, serait difficilement de cet avis.

Le plus simple bon sens force à admettre que ce qu'un tel Dieu nous a donné, que les facultés de tout genre dont il nous a doués,

1) *Stromates*, II, 13.
2) *Stromates*, IV, 22.

Digitized by Google

que les plaisirs mêmes, qu'il a attachés à leur exercice, il nous en a gratifiés dans un but paternel; qu'il a mis toutes ces choses en nous pour que nous puissions en user, et non pour nous imposer à leur endroit le supplice d'une abstention perpétuelle. Cet usage seulement ne peut pas être illimité; il doit être soumis à une règle et cette règle nous est naturellement donnée par la dignité relative des choses : en usant de nos facultés nous n'avons qu'à laisser chacune d'elles à sa place naturelle, qu'à maintenir chaque partie de notre être à son rang [1], le corps au-dessous de l'âme comme son instrument ou son serviteur, au lieu de le mettre au-dessus, comme s'il était son maître. Trop bien nourri, le corps appesantit l'esprit et trouble l'œil de l'âme par les fumées de la bonne chère; mais il n'en est pas moins nécessaire à l'âme pour le rôle qu'elle a à jouer dans ce monde. Il faut donc donner au corps tout ce qui est nécessaire à sa santé, sans raffinements et sans excès, mais sans vains scrupules non plus sur la nature de ce qu'on mange, viandes ou non viandes, ne nous abstenant, à l'occasion, que de ce qui pourrait scandaliser les faibles et les pauvres d'esprit, avec qui nous pouvons nous trouver. En dehors de ces ménagements inspirés par la charité, tous les préceptes relatifs aux aliments se ramènent à ces deux mots : simplicité et modération; et pour la boisson en particulier, nous pouvons dans l'usage du vin aller jusqu'au plaisir même, pourvu qu'il ne nous trouble ni l'esprit ni les jambes.

Même chose pour les ameublements et les vêtements : la simplicité y est la règle, mais une simplicité qui là aussi se donne la nécessité sans vains scrupules et ne se croit pas obligée de coucher sur la dure ou de porter des haillons pour vivre en chrétien.

De même, dans l'usage des arts, nous fuirons ceux qui ne servent qu'à aviver nos passions dangereuses; nous nous garderons des chants lascifs et de la musique voluptueuse autant que des spectacles impudiques; mais la musique est loin d'être un mal en elle-même, et il ne nous est défendu ni de la cultiver, ni

1) *Pédagogue*, II, 2.

Digitized by Google

d'en jouir; car elle répand un charme sur la vie et adoucit les relations des hommes, alors même qu'on ne l'emploie pas à mieux célébrer en commun les louanges de Dieu.

Le rire lui-même, à son tour, n'est pas défendu, s'il n'est ni immodeste, ni méchant. La gravité sans doute convient mieux au chrétien, mais le rire modéré repose d'une tension d'esprit trop constante, et le sourire aimable a un charme qui attire à nous les gens et facilite les relations communes, qui doivent être l'objet de notre perpétuelle attention.

Tout de notre part, dans ces relations, doit se proposer pour but d'être agréable aux autres sans offenser l'honnêteté ni la décence. La politesse, ce lien de la société, devient aussi de règle puisqu'elle n'est au fond que le désir d'être agréable à autrui jusque dans les petites choses. Or la politesse entraîne l'usage des parfums sur soi, pour corriger les mauvaises odeurs de notre corps. Le gnostique se parfumera donc par égards pour les autres, en ayant soin seulement d'éviter les parfums trop excitants, et toujours dans le même but, il ira jusqu'à employer les fleurs, ce charme de l'odorat et ce plaisir des yeux. Clément eût été évidemment le dernier, nous ne disons pas à approuver, mais même à comprendre la vie de saint Antoine et de ses imitateurs.

Le mariage enfin est bon en soi, avec les enfants pour but et la pudeur pour voile. Dieu l'approuve à ces conditions, avec les plaisirs qu'il entraîne, car c'est lui qui l'a institué pour la propagation de l'espèce; et ceux qui, en haine de la chair qu'ils croient la source de tout le mal, condamnent le mariage comme une institution du diable, ceux-là sont des insensés, à la façon des gymnosophistes de l'Inde [1]. Sans doute il vaudrait mieux pouvoir être impassible (ἀπαθὴς) comme le Christ, afin de se livrer sans distraction à la science, qui nous rend semblables à Dieu; mais notre nature ne le comporte pas, et la continence (ἐγκράτεια) que Dieu nous demande, sans distinction d'état, ce n'est pas l'abstinence, mais la tempérance (σωφροσύνη) qui retient l'usage du plaisir

1) *Stromates*, III, tout entier, et particulièrement 10 et 12; le *Pédagogue*, II, 10.

Digitized by Google

dans les limites du devoir. Dieu est entre le père, la mère et l'enfant réunis en son nom et avec les époux qui usent bien du mariage, tout autant qu'avec les exaltés qui s'en abstiennent pour se livrer mieux à la méditation. L'homme marié, enfin, qui remplit tous ses devoirs d'époux et de père chrétien, est supérieur au célibataire qui n'a d'autre souci que celui de son salut à lui[1].

Telles sont les idées de Clément sur le mariage ; et de ces relèvements d'une institution tombée déjà si bas dans les idées de tant de fidèles résulte naturellement chez lui le relèvement de la femme, si abaissée depuis longtemps par saint Paul en attendant ce qu'en diront les écrivains ecclésiastiques du moyen âge. La femme, aux yeux de Clément, est hautement l'égale de l'homme pour la capacité à la vertu ; et, loin de n'être pour son mari qu'une pierre d'achoppement ou que l'animal perfide dont on doit toujours se défier, elle peut être son meilleur appui dans la voie du salut.

Le soin des affaires publiques à son tour et le commerce même ne s'allient pas moins bien que le mariage avec la piété, pourvu que la probité s'y joigne ; et la richesse elle-même, si elle est honnêtement acquise[2], n'est pas un obstacle au salut, quoi que le Christ ait paru en dire dans des paroles qu'il ne faut pas plus prendre au pied de la lettre que toutes les autres sentences de l'Évangile. Ce n'est pas de ses richesses qu'il faut se dépouiller pour être sauvé, mais de l'amour qu'on a pour elles et qui nous empêche seul de faire d'elles aux malheureux la large part que nous devons leur en faire. Donner, c'est jeûner ; donner, c'est sacrifier ; donner, c'est prier[3]. Être pauvre n'est pas plus un mérite aux yeux de Dieu qu'être riche n'est un crime. Tout est dans la source de notre richesse et dans l'usage que nous faisons de l'une ou de l'autre.

La charité donc, la tempérance, l'amour de Dieu, l'effort pour s'élever jusqu'à lui par la science et pour lui ressembler par la vertu, voilà ce qui sauve chacun dans toutes les situations so-

1) *Stromates*, VII, 12.
2) Voir le *Quis dives salvabitur ?* tout entier.
3) *Pédagogue*, III, 12.

Digitized by Google

ciales, sans encens, sans offrandes [1], sans sacrifice autre que celui du vieil homme en nous, sans mortifications non plus, sans jeûner, presque sans prier même, car, outre que la vraie prière est celle du cœur, le sage ne demande à Dieu que les biens de l'âme, la vérité et la pureté, toujours content de son lot matériel, toujours prêt à recevoir avec des sentiments pareils de soumission et d'amour les maux comme les biens temporels qu'il plaît à Dieu de lui envoyer, sans en excepter le martyre même qu'il est prêt à affronter la tête haute, tout en s'interdisant d'y courir pour ne pas fournir aux persécuteurs l'occasion d'un crime de plus.

C'est dans ces sentiments que consiste le vrai culte à rendre à Dieu, individuellement ou en corps. C'est l'âme où ils se rencontrent qui est le vrai temple de la divinité, au lieu de ces temples bâtis par les hommes, enceintes aussi incapables de contenir Dieu que les images sont impuissantes à le représenter; et c'est cette religion de l'esprit et du cœur qui est toute la religion du gnostique.

La vie du chrétien pénétré de ces principes est tout ensemble grave et gaie, grave par le sérieux qu'il met dans tous ses actes, gaie par la confiance qu'il a dans l'être souverainement bon, qui est à la fois son créateur, son guide et son sauveur. A quelle distance cela nous met du christianisme de terreur et de larmes, qui devait déborder sur le monde à partir du IV^e^ siècle et peupler les déserts d'égoïstes égarés, aussi cruels à eux-mêmes qu'inutiles à leurs frères! Combien la vie chrétienne comprise comme la comprend Clément, à la lumière de la bonté et de la raison de Dieu, au lieu des éclairs de sa colère et de ses vengeances ou des caprices de sa partialité, est autrement attirante, autrement satisfaisante pour le cœur et l'intelligence de l'homme que la vie d'un Siméon stylite! comme celui qui l'a conçue est un large et sympathique esprit, une raison ferme et droite, en dépit de ses hésitations partielles et de ses contradictions même, qui ne sont après tout que des preuves de sa sincérité! Et combien il y

1) *Stromates*, VII, 7-8.

Digitized by Google

aurait plus de croyants si tous les docteurs de l'Église avaient ressemblé à Clément!

Ce n'est pas à lui pourtant qu'était réservé de dire le dernier mot de cette grande école chrétienne d'Alexandrie, dans les questions de théologie au moins. L'honneur devait en appartenir à un autre, non d'une raison plus haute ni d'une charité plus grande, mais d'un tempérament plus ardent, d'une logique plus hardie et d'un savoir plus étendu encore : à son élève et successeur, Origène.

V. COURDAVEAUX.

Digitized by Google

I.A

TRADUCTION DES HYMNES VÉDIQUES

DE M. MAX MÜLLER

Vedic Hymns, *translated by F. Max Müller. Part I, Hymns to the Maruts, Rudra, Vâyu, and Vâta.* Oxford, Clarendon Press, 1891. (Forme le vol. XXXII des *Sacred Books of the East.*)

Il y a toujours du plaisir et du profit à lire un livre de M. Max Müller. Dans celui-ci, comme dans les précédents, on se sent en présence d'un esprit largement ouvert, qui embrasse de haut le champ d'un vaste savoir et, sans s'abaisser, sait descendre aux minuties de l'érudition. On y retrouve aussi cette langue souple et brillante, un peu verbeuse parfois, mais toujours claire et séduisante, qu'on admire encore pour elle-même, là même où elle sert de vêtement à une pensée d'une justesse contestable. Je m'imagine pourtant que peu de lecteurs fermeront ce volume sans éprouver un sentiment de désappointement. Et, par lecteurs, je n'entends pas seulement les naïfs qui n'ont pas renoncé à l'espoir de tenir enfin cette « Bible aryenne » dont il leur a été dit de si belles choses et d'y surprendre l'écho direct des prières de nos premiers ancêtres. Ceux-là ne trouveront jamais leur compte dans une traduction honnête du Rigveda. Je songe plutôt à ceux qui, mieux instruits, savent qu'il faut ici se contenter de profits modestes, mais qui pourtant, au bout d'une attente de plus de vingt années et après tant de variations brillantes exécutées à propos du Rigveda, espéraient peut-être plus de M. Max Müller que ce volume d'une cinquantaine d'hymnes (exactement,

Digitized by Google

quarante-neuf), dont plus de la moitié ou, si l'on retranche les index, plus des deux tiers, sont de la réimpression [1].

Quand, en 1869, M. Max Müller publia le premier volume de sa « traduction raisonnée » des hymnes du Rigveda [2], l'accueil fut assez froid ; il y eut même des critiques nettement hostiles ; mais on s'accorda assez généralement à trouver excessive la proportion de tout un volume de commentaire pour douze hymnes, dont aucun ne soulevait de ces difficultés d'ordre général qui ne peuvent pas être traitées en peu de mots [3]. Un très petit nombre seulement, si j'ai bonne mémoire, soutint qu'une traduction devait se justifier par elle-même et n'exigeait au plus que de courtes notes. Sur ce dernier point, il y a longtemps que j'ai profité de la première occasion qui m'en fut offerte, pour me ranger à l'opinion de M. Max Müller [4]. J'estimais alors que, dans la traduction d'un document aussi trouble, la grosse œuvre devait être le commentaire, et je suis encore de ce même avis. Et, à dire vrai, en dépit de quelques boutades, il semble que ce soit aussi l'avis de tout le monde. De tous ceux qui ont traduit plus ou moins de vers du Rigveda, de Rosen à Bergaigne et à MM. Pischel et Geldner, qui donc ne s'est pas donné encore plus de peine pour les expli-

1) Pour les volumes suivants, M. Max Müller passe la main à M. Oldenberg, qui a déjà collaboré à la deuxième partie de celui-ci. L'entreprise, toutefois, ne sera pas privée du bénéfice de sa grande expérience, et l'on peut espérer que la part qu'il s'y réserve sera effective. En tout cas, il ne pouvait mieux choisir que M. Oldenberg pour la continuer et la conduire à bonne fin.

2) *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans translated and explained by F. Max Müller. Vol. I. Hymns to the Maruts or the Storm-gods.* London, Trübner and C°, 1869.

3) Les difficultés, dans ces hymnes aux Maruts, sont surtout verbales ; elles relèvent principalement du style, qui est heurté et plein d'images, et du lexique, plus rarement de la grammaire. Il s'y trouve un certain nombre d'ἅπαξ λεγόμενα et un plus grand nombre de termes dont la signification a dû être très précise, mais nous est maintenant inconnue. Avec tout cela, je ne puis pas les tenir, comme le veut M. Max Müller, pour « les plus difficiles » du recueil. Ils ont ce grand avantage, M. Max Müller l'observe lui-même, qu'on y sait du moins à qui l'on a affaire. Pour moi, s'il me fallait traduire le Rigveda, ce dont Dieu me préserve, j'aimerais encore mieux être aux prises avec l'honnête brutalité de ces Maruts qu'avec les raffinements pleins de mystifications qui enveloppent par exemple les figures d'Agni et de Soma.

4) *Revue critique* du 27 juillet 1872.

Digitized by Google

quer au mieux de ses forces? Wilson a toujours justifié de ses raisons, quand il s'écartait de Sâyana. Benfey et M. Roth lui-même ont discuté parfois longuement leurs traductions partielles, et de plus, ils ont publié, l'un son glossaire, l'autre son dictionnaire. M. Ludwig a ajouté aux deux volumes de sa version quatre volumes de commentaires. Grassmann a même commencé par le commentaire, en donnant son lexique. Il semble donc que M. Max Müller ait plaidé une cause gagnée d'avance en s'efforçant de démontrer à nouveau dans sa nouvelle préface qu'une traduction, pour être sérieuse, doit être une traduction commentée. Le vrai point à établir, mais aussi beaucoup plus difficile à faire accepter, c'eût été de démontrer qu'il était utile, qu'il était convenable, dans l'état actuel des études védiques, après des séries de versions, de monographies, d'index, de lexiques, de grammaires, de réimprimer intégralement, presque sans additions ni changements notables, en y consacrant les deux tiers de son nouveau volume, ce même commentaire des douze premiers hymnes qui avait soulevé tant d'objections vingt années auparavant.

Car il n'y a pas à le nier : ce qui était disproportionné alors est injustifiable aujourd'hui. Ces longues digressions sur les diverses acceptions d'un mot, doctes et intéressantes par elles-mêmes, mais rarement concluantes et déjà déplacées dans la première édition, ont été pieusement conservées dans celle-ci. Une fois de plus nous voyons défiler les passages où *arusha* signifie « rouge » et *vahni* « le feu », quand il suffisait de référer à ceux où le premier peut être un nom du soleil et le second un nom des Maruts; et nous retrouvons aux mêmes places ces *lectures* d'ordre varié, comme celle sur le mot *eta*, où il est question de tant de choses parfaitement étrangères au vers expliqué et au Rigveda en général. Combien il y a dans tout cela de hors-d'œuvre, il suffit, pour en juger, de comparer d'un coup d'œil la partie ancienne du volume avec la nouvelle : dans l'une nous avons 12 hymnes en 258 pages; dans l'autre, 37 hymnes en 192 pages. Et le nouveau commentaire, où l'auteur s'est borné cette fois à justifier sa traduction, n'est pas pour cela plus pauvre

Digitized by Google

que l'ancien ; à certains égards, pour les références par exemple, il est beaucoup mieux fourni. Car, si M. Max Müller n'a presque rien retranché de la première édition, il n'y a pas non plus ajouté grand'chose. Quelques trous, dont l'un avait fait scandale, ont été bouchés. Mais la révision aurait pu être plus soigneuse. L'exégèse des dernières années, les travaux surtout dont le dépouillement n'est pas aisé, sont à peine représentés. De ceux de Bergaigne, par exemple, que M. Max Müller recommande pourtant expressément à l'attention des védistes, il n'y a eu d'utilisé que les articles sur le lexique du Rigveda, qui suivent l'ordre alphabétique. Sauf une observation faite en passant, page 17, nul compte n'a été tenu de la *Religion védique*, pas même pour le long *excursus* sur Aditi et les Adityas. C'est au point que, n'était le nouveau commentaire où cet ouvrage est mis dûment à profit, on pourrait se demander si M. Max Müller l'a lu. Parmi les additions les plus utiles il faut compter la concordance avec les autres Vedas, qui a été partout ajoutée. Seulement on paraît s'être borné à dépouiller les Index existants, et, quand ceux-ci sont en défaut, il y a beaucoup de chance pour que les indications de M. Müller le soient aussi. C'est ainsi que *RV.* I, 114, 7 est aussi *Ath. V.* XI, 2, 29 : mais la référence est omise dans l'Index de M. Aufrecht. Quant à aller au delà de ces Index, à chercher dans la littérature ces mentions plus cachées qu'ils ne donnent pas et qui sont accompagnées parfois de curieux fragments légendaires, le traducteur a cru devoir s'en dispenser. Je sais bien et, sur ce point, je suis d'accord avec lui, qu'il n'y a pas grand fond à faire sur ces traditions des Brâhmaṇas. Mais, si minime qu'en soit la valeur, nous ne sommes pas assez riches pour la dédaigner. Pour moi du moins, ces vieux débris, auxquels je joindrais volontiers les indications rituelles les plus caractéristiques des Sûtras, appartiennent à l'exégèse des hymnes, et j'estime que s'il y a de l'utilité à dire que *RV.* I, 165, 3, 4, 6, 8 et 9 se retrouvent dans la *Vâjasaneyi Saṃhitâ* et dans le *Taittirîya Brâhmana*, il y en a autant à rappeler que les Aitareyins et les Taittirîyas connaissaient l'hymne entier (ou quelque chose d'approchant) sous le nom de *Kayâçubhîya* (*Ait. Ar.* I, 2, 6, 11 ; *T. Br.* II, 7, 11, 1 ;

Digitized by Google

le commentaire entend ici le sâman), qu'on se racontait une histoire touchant son origine et son efficacité, et qu'on y avait adapté une mélodie spéciale (*sâman*), dénommée, comme l'hymne lui-même, d'après le premier vers (*Tând. Br.* XXI, 14, 5), bien que celui-ci, pas plus que les autres, du reste, n'ait trouvé place dans notre recueil du Sâmaveda.

Cet article est déjà d'une longueur inquiétante, et pourtant il me faut encore entrer dans le détail et discuter quelques-unes du moins des objections qui me sont venues à la lecture. Je tâcherai d'être court et suivrai l'ordre même dans lequel les hymnes sont placés dans la traduction.

Je doute fort de l'exactitude du titre donné au premier hymne (X, 121) : « To the unknown God ». Ce dieu n'est nullement inconnu, puisque c'est Hiraṇyagarbha Prajâpati, et je ne pense pas que l'auteur eût répété neuf fois de suite la plaisanterie de demander « quel est ce dieu? », quand il le décrit si minutieusement et le définit, comme disent les Hindous, « par le nom et par la forme ». Si donc on ne veut pas, avec M. Ludwig, prendre ici *Ka* pour un nom propre, ce qui serait aller un peu loin, le refrain doit, ce semble, être traduit : « A quel dieu (si ce n'est à lui) devons-nous présenter l'offrande? » L'interrogation a toujours gardé quelque chose de plus libre en sanscrit que dans nos langues modernes. L'hymne perd ainsi un faux semblant de profondeur et de pathos; mais on fait l'économie d'une absurdité. — Le morceau n'avait du reste rien à faire dans ce volume consacré aux divinités du vent et de la tempête. Mais la traduction, déjà plusieurs fois publiée par l'auteur, était sans doute disponible dans ses cartons. La publiera-t-il encore une fois, quand viendra le tour des hymnes philosophiques?

I, 6, 1 : *yunjanti bradhnam arushaṃ*
carantam pari tasthushaḥ.

M. Max Müller maintient sa première traduction : « those who stand around him while he moves on, harness the bright red (steed) ». Mais cette fois le prétendu nominatif *tasthushaḥ* est l'objet d'une note, dont l'absence dans la première édition avait

Digitized by Google

fait une impression si pénible. Il ne paraît pas toutefois que l'interprétation soit devenue plus acceptable. M. Max Müller ne pense pas qu'il nous soit permis d'imiter le sans-gêne des exégètes hindous anciens ou modernes, qui sont toujours prêts à prendre un cas pour un autre. Or des deux cas qu'il cite d'une forme semblable, un seul peut paraître probant, celui de I, 11, 25 [1]. Et encore M. Ludwig ne l'admet-il pas, selon moi, avec raison. En tout cas il ne serait probant qu'à moitié, puisque *abibhyushaḥ* se rapporterait à un autre nominatif le précédant immédiatement, *devâḥ*, cas où la langue védique se permet certaines libertés. En présence de cette pénurie d'exemples, il faudrait du moins que le sens obtenu à ce prix fût excellent, et il ne l'est pas. L'opposition entre *carantam* et *tasthushaḥ* est perdue; le rejet du sujet à la fin du deuxième pâda, sans autre qualification que celle d' « assistants », serait d'une faiblesse étrange dans cette langue si riche d'épithètes; enfin dans aucun pays du monde, on n'a jamais attelé les chevaux pendant qu'ils courent. Il est vrai que les autres traductions qu'on a données du passage ne satisfont pas non plus, pas même celle de M. Ludwig, bien que celle-ci frise de près ce qui me paraît être le véritable sens. Encore dans le sanscrit classique, où l'usage des prépositions est pourtant bien moins libre, on trouve *pari* avec l'ablatif pour exprimer un mouvement enveloppant continu, mais sans contact. C'est ce qu'il me paraît marquer ici, et je traduis : « Ils attellent le fauve rouge, qui court sans toucher l'immobile (c'est-à-dire le sol) ». Lequel des deux adjectifs du premier pâda fait ici fonction de substantif? Peut-être ni l'un ni l'autre. M. Max Müller tient pour *arusha*; le fait que *bradhna*, dans la langue classique, n'a gardé que la valeur nominale et que, dans le Veda même, il a probablement le sens de « cheval », peut-être aussi l'ordre des mots seraient plutôt en faveur de celui-ci. De toute façon ils désignent un coursier qui se meut à travers l'espace, sans doute cet étalon qui paraît souvent avec les Maruts et qu'ils font uriner (cf. I, 85, 5

1) Je crois qu'il y en a un troisième dans le volume, pas probant non plus, mais que j'ai omis de noter.

Digitized by Google

et la note de M. Max Müller), soit qu'il faille entendre par là le soleil, comme le pense M. Max Müller pour le présent passage, soit qu'il s'agisse de la nuée orageuse. Pour le savoir au juste, il faudrait pouvoir le demander à l'auteur, et il y a longtemps que Madhuchandas Vaiçvâmitra est mort.

I, 37, 10 : *kâshṭhâ ajmeshv atnata*
vâçrâ abhijnu yâtave.

« ... (they) stretched out the fences in their racings; the cows had to walk knee-deep ». Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que le commentaire, en dépit des additions faites à la première édition, reste à côté de la vraie difficulté, qui est dans tout le dernier pâda et pas seulement dans le mot *abhijnu*. Sans doute la traduction de Bergaigne, qui ne donne pas de sens, est inacceptable. Mais il s'agissait pour M. Max Müller de montrer que la sienne est possible; que *vâçrâ* peut signifier ici « bétail » sans être au datif, ou que *yâtave* peut avoir le sens causal. Tant que l'une ou l'autre démonstration n'est pas faite, et, en deux pages de commentaire, il n'en est pas dit le traitre mot, nous sommes obligés de rapporter *vâçrâ* ou bien à *kashṭha*, les « carrières » des Maruts, c'est-à-dire de l'orage, pouvant fort bien être appelées « mugissantes »; ou, ce qui est plus probable, aux Maruts, à qui il convient encore mieux. Dans ce cas la traduction serait : « Ils ont, dans leurs courses, étendu leurs carrières, les mugissants, où ils ont à cheminer enfonçant jusqu'aux genoux. » Cela peindrait assez bien l'entrée de la mousson, quand le ciel et la terre se confondent sous l'orage et que les plaines arides sont changées en lacs à perte de vue. Encore en sanscrit classique, « étendre leurs carrières » reviendrait à les parcourir. J'accorde pourtant que le premier pâda peut tout aussi bien se traduire : « ils ont tendu (c'est-à-dire ils ont établi au loin) les barrières pour leurs courses. » Quant à *abhijnu*, je pense, comme M. Max Müller, qu'à défaut de mieux, le plus sûr est de s'en tenir à l'explication de Sâyaṇa. Serait-il permis d'y voir une expression figurant la position d'un coureur courbé en avant, « au niveau de ses genoux »? La construction se trouve ainsi remise sur pied.

Digitized by Google

Il est vrai que nous aboutissons à plusieurs traductions entre lesquelles le choix est embarrassant. Mais neuf fois sur dix, si nous voulons être sincères, pouvons-nous faire autrement pour peu que le passage soit difficile?

I, 64, 7 : *yad aruṇishu tavishîr ayugdhvam* aurait dû être rapproché de I, 85, 4 et 5 : *yad... ratheshv â... prishatîr ayugdhvam* et *pra yad ratheshu prishatîr ayugdhvam*. « When you have assumed your powers amongst the red flames » ne répond certainement pas à l'image et peut-être non plus à la pensée. Les Maruts « ont attelé leur force impétueuse aux rouges (nuées?) », comme ailleurs ils attellent leurs antilopes à leurs chars.

I, 85, 1. La comparaison des Maruts à des femmes rivales ne paraît acceptable que si l'on prend *praçumbhante* dans le sens de « se parer, se parer à l'envie ».

I, 85, 5 : *carme'vo' dabhir vy undanti bhûma.*

Ici au contraire, je ne puis accepter qu'un seul des trois sens que nous offre M. Max Müller. *Carme'va* est en apposition avec le régime et non avec le sujet de *vy undanti*. Ce serait donner une faible idée de l'orage que de le comparer à une outre ou au filtre du Soma. Le terme ne peut pas non plus être ici la désignation métaphorique du nuage, car ce serait comparer le même au même. Au contraire, on comprend très bien pourquoi la terre est comparée à une peau détrempée plutôt qu'à telle autre substance, par exemple à une étoffe. A la raison indiquée par M. Max Müller, que rien n'est dur et sec comme une peau, on peut ajouter que rien aussi ne peut être plus mou, plus foncièrement trempé; qu'une peau se lave bien étendue, à grande eau, et qu'une fois mouillée, elle le reste longtemps.

I, 85, 11 : *kâmam viprasya tarpayanta dhâmabhi*h.

Dans la première édition, *dhamabhi*h était traduit « with their clans »; dans la nouvelle, il est rendu par « in their own ways », sans la moindre explication. Je ne reprocherai certainement pas à M. Max Müller d'avoir changé, ici et ailleurs, un mot contre un

Digitized by Google

autre d'un sens parfois très différent, et sans qu'on voie toujours bien quelles raisons l'y ont décidé. Qui s'est essayé sur ces textes, a passé par les mêmes perplexités et a pu constater avec dépit combien de fois l'expression qui tout à l'heure séduisait le plus, cesse de satisfaire sitôt qu'elle est écrite. Mais dans une traduction où l'on s'est engagé à tout justifier, il fallait ici une note, on du moins un renvoi à la note de page 383, où *dhâman* est discuté. Ce qu'il signifie au juste ici, je ne le sais pas plus que M. Max Müller. Mais je suis sûr que, placé comme il l'est, il n'a pas le sens vague et effacé auquel le traducteur a fini par s'arrêter. Il correspond à *avasâ* du pâda précédent, et je ne vois pas pourquoi la signification d' « énergie, puissance extraordinaire », qu'il a gardée dans la langue classique, ne conviendrait pas ici.

I, 86, 5 : *asya çroshantv â bhuvo*
viçvâ yaç carshanîr abhi
*sûra*m *cit sasrushîr isha*h.

« To him let the mighty Maruts listen, to him who surpasses all men, as the flowing rain-clouds pass over the sun. » Je ne puis me faire ni à l'image, ni à la façon dont elle serait exprimée. Je ne crois pas non plus à la nécessité, ni même à la convenance du changement de *â bhuvo* en *âbhuvo*. D'autre part, il est difficile de ne voir au troisième pâda que des accusatifs dépendants de *abhi*. Je crois plutôt que, comme dans le vers précédent, la force des premiers mots se fait sentir jusqu'à la fin. Je traduis : « Que la terre l'écoute, car il est au-dessus de tous les hommes, (et là haut) les eaux vivifiantes qui coulent vers (c'est-à-dire qui accompagnent) le soleil. » — Au vers suivant (I, 86, 6), il est peu probable que le même mot *carshanînâm* (bien qu'il puisse être ici du masculin), désigne les Maruts, quand il vient d'être employé pour signifier « les hommes ». La vraie traduction paraît être celle de M. Ludwig.

I, 88, 3. Si *tuvidyumnâso* désigne réellement les Maruts et non les prêtres, je ne vois d'autre ressource que de le prendre comme un vocatif et de changer les accents en conséquence.

Digitized by Google

I, 165, 6. La note sur ce vers se rapporte à la première édition, et plus du tout à la nouvelle. Et pourtant elle a été retouchée ! Mais elle l'a été sans franchise et telle qu'elle se présente maintenant, on n'en sort plus. L'explication de *samadhatta*, donnée par M. Roth, paraît aussi juste qu'ingénieuse, pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, et il semble que M. Max Müller, tout en y contredisant, l'adopte lui-même à une nuance près, en traduisant maintenant «when you left me alone ».

I, 165, 9. La citation qui termine la note 3 sur ce vers, n'a rien à faire ici, puisqu'il s'y agit d'un *même* individu avant, pendant et après la naissance. Le cas échéant, nous nous exprimerions absolument de même.

I, 165, 15. Ce vers, qui termine aussi les trois hymnes suivants, aurait d'abord dû être traduit partout de la même façon. Ensuite, il est évident qu'après le deuxième hémistiche, il y a un point, comme M. Max Müller l'avait bien senti dans la première édition. Pour le troisième pâda, l'énigme paraît avoir été résolue par M. Geldner dans *Vedische Studien*, p. 277. Reste le quatrième,

*vidyáme 'sha*m *vrijana*m *jiradánum*,

dont le sens général est clair, mais qui n'en est pas moins embarrassant avec ses trois accusatifs dont les genres paraissent en conflit. M. Max Müller traduit : « May we have an invigorating autumn, with quickening rain ». Ce n'est peut-être pas la meilleure façon de sortir d'embarras. Quand les poètes védiques demandent des années de vie, ils ont soin de les demander au pluriel. Ensuite si *isha* est devenu un nom de l'automne, c'est apparamment par métaphore et parce qu'il existait déjà comme doublet de *ish* et avec la même signification de « nourriture, abondance », de même qu'à côté de *úrj*, nous avons *úrja*. Alors pourquoi, si l'accentuation paraît une difficulté insurmontable, ne pas admettre directement ce doublet et aller chercher une acception secondaire et peu vraisemblable ? J'eusse désiré aussi que M. Max Müller, qui est ailleurs si prodigue d'exemples, en eût cité quelques-uns où *vrijana* signifie « invigorating ». Il se contente de l'affirmer,

Digitized by Google

en renvoyant à la page xx, où il y a bien une référence, mais qui ne nous aide en rien. Grassmann admet un *vrijana* substantif masculin (il en admet même deux), avec le sens de « force ». Ludwig, dans ces cas, oscille entre « fort » et « force », et c'est à ce dernier sens qu'il s'arrête ici. Dans la plupart de ces passages, le mot implique quelque chose d'hostile, de redoutable. Aussi les commentateurs indigènes, quand ils le prennent comme un adjectif, sont-ils toujours prêts à l'expliquer par *vrijina*, *varjanîya*. Et, de fait, parmi les cas où *vrijana* n'a pas le sens ordinaire de « parc à bétail, pâturage » (cas où il est du neutre), il en est à peine un ou deux très obscurs, où le sens de « invigorating » pourrait convenir, aucun où il s'impose, tandis que celui de « force » se recommande dans plusieurs. S'il me fallait absolument traduire ce rébus, je dirais : « Puissions-nous obtenir l'abondance et une vigueur intarissable. » — Cet hymne 165 est un dialogue dont la distribution entre les interlocuteurs n'est plus bien claire pour nous, sans doute parce que les particularités de la mise en scène et, selon la supposition de M. Oldenberg, des récits en prose qui l'accompagnaient, se sont perdues ou ne nous sont parvenues qu'à l'état d'écho lointain et affaibli. On peut trouver à redire à la façon dont M. Max Müller fait la part de ces interlocuteurs; mais, à côté de sa distribution, il a nettement indiqué celles qui ont été proposées par d'autres et ce qui peut être dit en leur faveur. Par contre la façon dont il a traité la question d'auteur paraît molle et embarrassée. Ici il semble en effet que nous soyons en droit de tailler d'avantage dans le vif. L'hymne (ainsi que les suivants jusqu'à la fin du man*d*ala) est attribué, par la tradition, à un personnage absolument mythique, Agastya, en vertu sans doute d'une ancienne légende qui lui fait jouer un rôle à l'occasion de ce dialogue. Nous n'avons pas de raisons pour repousser la légende; car, plus loin (I, 170), Agastya est bien réellement un des interlocuteurs dans des circonstances très semblables. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de lui accorder une part quelconque dans la composition de l'hymne, pas plus que nous ne l'accorderons à Indra et aux Maruts, que l'Anukraman*î* nomme au même titre comme auteurs. Pour nous, l'auteur

Digitized by Google

de ces hymnes 165-168, qui sont en quelque sorte signés, ne peut être que Mândârya Mânya, qui se nomme chaque fois à la fin et qui, lui, ne paraît avoir absolument rien de mythique.

Le commentaire de M. Max Müller est avant tout philologique ; à l'occasion pourtant, il touche à des questions d'archéologie. C'est ainsi que, dans une longue et savante note, p. 58, il essaye d'établir qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques, la Sarasvatî ne se perdait pas encore dans le désert et atteignait la mer. Le simple fait que la perte de cette rivière, le *Vinaçana* si fameux plus tard, n'est pas mentionnée dans l'ancienne littérature, n'aurait rien de surprenant. La disparition se fait insensiblement et elle a pu fort bien n'attirer l'attention qu'après que la rivière, pour une raison ou pour une autre, eût acquis son renom de sainteté. Mais les hymnes assurent formellement que, de leur temps, la Sarasvatî allait jusqu'à la mer. Ceci encore serait à la rigueur acceptable. Il suffirait probablement d'une légère modification du climat (et il y a de nombreux indices que celui du Penjâb s'est asséché) pour que la Sarasvatî unie au Gaggar pût, temporairement du moins, à l'époque des crues, rejoindre l'Indus par d'anciens lits encore en partie visibles. La difficulté commence quand les hymnes nous décrivent leur Sarasvatî comme un fleuve de premier ordre, comme le plus grand des fleuves. Ceci, même en faisant la part très large à l'exagération, *notre* Sarasvatî n'a jamais pu l'être, depuis que l'Inde est l'Inde. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur une carte : le bassin de réception de la Sarasvatî actuelle est très petit et, quelque grands que l'on suppose les changements climatériques, la rivière n'a jamais pu être que plus ou moins torrentueuse, séparée, comme elle l'est, de tout contact avec les neiges éternelles. Aussi a-t-on bien vite supposé que, dans ces passages du moins, ce nom signifiait un tout autre cours d'eau, probablement l'Indus. M. Max Müller pourtant ne s'arrête pas à ces scrupules : il pense pouvoir démontrer qu'à l'époque des hymnes, la Sarasvatî actuelle « était un fleuve aussi puissant que le Satlej », qui prend sa source sur le revers tibétain. Quand cette démonstration sera faite, nous saurons que la littérature védique remonte pour le

Digitized by Google

moins à la première époque glacière, et que les siècles sont à compter pour elle comme on les compte en géologie. Vaudra-t-il alors encore la peine d'établir que l'hymne à Hiraṇyagarbha date de plus de 1000 ans avant notre ère (p. 6), et ne serait-ce pas une sorte de blasphème de supposer que le recueil des Vâlakhilyas pourrait bien, après tout, être contemporain du bouddhisme (p. XXII)?

Mais il est temps que je finisse et que je me résume. Après les observations qui précèdent et qui ne sont que des spécimens, je n'ai plus à dire que, selon moi, il y a dans ce volume un peu trop de programme, de décor et de façade; qu'au moment de prendre officiellement congé du Rigveda, l'auteur n'a pas assez résisté à la tentation de faire du vieux-neuf; qu'il y a par ci par là dans son œuvre des traces d'improvisation et que les différentes parties n'en ont pas toujours été soigneusement raccordées; qu'on y trouve du superflu et qu'il y manque parfois le nécessaire; enfin que la promesse de discuter les moindres difficultés, de rendre raison de chaque mot douteux, n'a pas été entièrement tenue, en partie parce qu'elle ne pouvait pas l'être. Le tort ici a été de promettre, et de promettre avec une certaine emphase. Mais, ces réserves faites, et il fallait qu'elles fussent faites, je n'hésite pas un instant à reconnaître que cette traduction, si elle n'est pas unique de son espèce, si elle n'inaugure pas une méthode nouvelle, n'en doit pas moins être placée très haut parmi les tentatives faites jusqu'à ce jour pour expliquer le Rigveda. Un linguiste, un philologue, un védiste de la valeur de M. Max Müllller, se fût-il borné à vider ses cartons, ne pouvait pas n'en pas faire sortir une infinité de bonnes choses. Les observations utiles, les trouvailles heureuses, les fines remarques abondent dans ce livre et, d'un bout à l'autre, on sent qu'il repose sur une longue et riche expérience. Une des qualités maîtresses est la clarté : le traducteur ne laisse jamais dans le doute, ni sur ce qu'il croit être le sens, ni sur la façon dont l'auteur s'y serait pris pour l'exprimer; et cela, autant qu'un étranger peut en être juge, dans un anglais excellent. Une autre qualité, est une sage défiance des innovations révolutionnaires. Il est si facile d'inventer du

Digitized by Google

neuf pour le Veda où si peu de choses sont absolument certaines ! M. Max Müller a su résister à cette tentation, et l'on ne trouvera pas chez lui de ces témérités qui déparent parfois les *Vedische Studien*. Lui, un linguiste qui a fait tant de fois preuve de sa dextérité à manier l'étymologie, il a vu nettement que les problèmes ici étaient avant tout d'ordre philologique, et que la première condition pour les résoudre était la parfaite connaisance, le sentiment délicat du langage védique. Et, s'il a montré peu de goût à faire table rase de ce qui paraît provisoirement acquis pour y substituer ses propres hypothèses, ce n'est pas par une confiance exagérée en la solidité de ces résultats. Il a au contraire le sens très net des incertitudes de toute sorte qui planent sur ces vieux textes, et le nombre de fois où il déclare que sa traduction est seulement « tentative », une sorte de pis aller à défaut de mieux, permet de croire que ce doute s'étend chez lui à plus d'un autre passage où il ne l'a pas formellement exprimé. Sous ce rapport, son livre est d'un bout à l'autre une leçon à l'adresse de ceux qui débitent les idées du Veda comme une monnaie courante et, n'y eût-il que cette leçon, qu'il serait le bienvenu. Une portion notable de ces vieux chants est en effet du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous, à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'ait toujours été. Possesseurs supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toute sorte de secrets et de mystères, et pourtant mal en fonds de leur marchandise, les *r*ishis ont fait de leur mieux ; ils se sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerais la charlatanerie du Veda. Leurs formules préférées, ces formules qui ont fait tant de mal à Bergaigne et qui, à première vue, peuvent paraître en effet le noyau le plus solide de leur jargon, sont peut-être la partie dont il faut se défier le plus. Notre science occidentale, avec son habitude de tout prendre au sérieux et ses méthodes de précision, paraît bien pesante quand elle s'acharne « gründlich », honnêtement, minutieusement sur ces obscurités que leurs auteurs mêmes seraient probablement embarrassés de nous expliquer, s'ils revenaient à

Digitized by Google

la vie. Mais même cette partie dont l'interprétation paraît à jamais désespérée, une fois défalquée, il reste encore une très grosse masse où nous n'avons la plupart du temps que le choix entre des à-peu-près. Il y a là plus qu'il n'en faudrait pour décourager ceux qui n'aiment pas précisément passer leur vie à jouer à pile ou face, s'ils n'étaient pas soutenus par l'espoir de trouver par ci par là quelques miettes, quelques lueurs qui leur permettent de mieux entrevoir les origines du livre et le milieu dans lequel il s'est formé.

Le volume de M. Max Müller se termine par trois excellents Index : 1° un Index des mots qui figurent dans les hymnes traduits ou dont il est traité dans les notes, Index qui a été commencé par M. Thibaut et achevé par M. Winternitz; 2° la liste des passages védiques discutés; 3° un relevé bibliographique très complet des travaux dont le Rigveda a été l'objet jusqu'à ces derniers temps.

A. Barth.

Digitized by Google

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GYAU-NEN, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

(*Suite*[1].)

Secte Zyauzitu (Djôdjitsou).

D. — D'où lui vient ce nom ?

R. — De ce qu'elle se fonde sur le *Zyau-zitu-ron* (Satyasiddhiçâstra). Par les mots *Zyau-zitu* (parfaite vérité), cette secte signifie qu'elle prêche les véritables principes contenus dans les Trois Recueils des enseignements du Tathâgata. Aussi l'auteur de ce çâstra dit, dans l'exposé de ses motifs : « Je désire donc donner correctement les principes ou significations véritables du Triple Recueil, etc. » (voyez le commencement du second volume de ce çâstra).

D. — Quand ce çâstra fut-il composé, et par qui ?

R. — Au cours du IXe siècle du Nirvâna, un certain Harivarman était l'Ancien ou chef des disciples de Kumârada, un savant de la secte Sarvâstivâda. Les vues basses de son maître lui répugnaient; il fit un choix des meilleurs principes de toutes les écoles, les réunit en un système, et fonda une nouvelle secte. Sous la dynastie des *Yô-sin*, le traducteur Kumârajîva fit une raduction de ce çâstra en chinois, et travailla à sa diffusion. Il
t

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril, p. 219.

Digitized by Google

est divisé en seize livres et deux cent vingt chapitres. Les savants chinois l'ont souvent commenté; on l'a étudié aussi au Japon.

D. — A quel groupement d'écoles ce système correspond-il, par rapport aux vingt sectes du Petit Véhicule? Et quels sont ces meilleurs principes, qu'il a choisis?

R. — On n'est pas d'accord sur l'école qui a servi de fondement à cette nouvelle secte. Les uns nomment l'école *Tamon*[1]; les autres l'école *Kyau* (Sautrântika); les uns disent qu'elle explique le Petit Véhicule d'après le Grand; d'autres encore disent qu'elle est née de l'école *Dommutoku* (Dharmagupta); ou encore, qu'elle a fait un choix éclectique des opinions de toutes les écoles du Petit Véhicule; ou encore, qu'elle se fonde sur l'école *Kedi*[2]. Trois grands maîtres, qui vécurent sous la dynastie des Liao, ce sont : *Hau-un* du monastère *Kwautaku-zi*; *Ti-zau* du monastère *Kaizen-zi*, et *Mom-bin* du monastère *Syau-gon-zi* affirment d'une part que le Satyasiddhiçâstra se rattache au Grand Véhicule. D'autre part, des maîtres, tels que *Tendai* et *Ka-zyau*, le classent parmi les œuvres du Petit Véhicule. Enfin *Nan-zan* et *Rei-si* prétendent que ce système s'accorde partiellement avec le Grand Véhicule.

On voit que le désaccord est grand. Cependant, depuis *Zyauyô* et *Ten-dai*, on considère généralement le *Satyasiddhi-çâstra* comme donnant le meilleur du Petit Véhicule. Selon le maître *Nan-zan*, il renfermerait les principes du Petit Véhicule, interprétés dans le sens du Grand Véhicule; et il correspondrait plus particulièrement à l'école *Sautrântika*.

Voici maintenant ses principes :

Ce système admet les deux irréalités, que l'on arrive à comprendre par deux méditations différentes. L'une est celle de l'irréalité du moi. De même qu'à l'intérieur d'une cruche vide, il n'y a pas d'eau, de même à l'intérieur des cinq agrégats, il n'y a pas de *moi*. L'autre méditation est celle de l'irréalité des modes ou qualités. De même que la matière d'une cruche n'a rien de réel, de même les cinq agrégats et tous les modes (choses)

1) *Bahuçrutikas*.
2) *Mahîçâsakas*.

Digitized by Google

ne sont que des noms de circonstance. Vous voyez donc que les principes de cette secte sont excellents.

D. — Si donc on a été instruit de ces deux irréalités, il est aisé de dépouiller les deux espèces d'erreurs préconçues?

R. — Non; par l'explication des deux irréalités, on détache bien les obstacles des passions ; mais pas encore ceux de l'ignorance. Ceci est d'une compréhension très difficile ; aussi ce çâstra détermine vingt-sept degrés ou états des sages.

1° Celui où l'on vit par la foi au bouddhisme; il correspond, dans d'autres sectes, à celui où l'on apprend et comprend.

2° Celui où l'on vit selon la doctrine, avec plus d'intelligence. Il correspond aux quatre états méritants.

Dans ces deux degrés on commence à percevoir la vérité.

3° Celui où l'on vit conformément à la doctrine de l'irréalité des modes ou apparences. Le nom collectif de ces trois États est *Yau-ru-kau* [1].

4° *Yau-ru-kwa* ou *Sudaon-kwa*, qui est la fructification, l'obtention des fruits des œuvres du degré précédent.

5° *Iti-rai-kau*, celui où l'on ne renaîtra plus qu'une seule fois dans un corps inférieur [2].

6° *Iti-rai-kwa*, qui est la fructification du précédent.

7° *Fu-gen-kau*, celui où l'on n'a plus jamais à renaître dans un corps inférieur, pour amasser des mérites [3].

8° *Fu-gen-kwa*, la fructification du précédent. Il inclut onze états de sainteté croissante :

8° Celui qu'on nomme moyenne complétion ou perfection.

9° Production de la perfection.

10° Perfection accompagnée de bonnes œuvres.

11° Perfection qui n'a plus besoin de bonnes œuvres.

12° Se réjouir dans sa sagesse.

13° Se réjouir dans la méditation.

14° Se tourner vers un autre monde.

15° Manifestation corporelle parfaite.

1) Pâli : *Sotâpatti*.
2) P. : *Sakadâgâmî*.
3) P. : *Anâgâmî*.

Digitized by Google

16° Intelligence parfaite de ce que l'on croit.

17° Obtenir ou s'assimiler la vérité, après qu'on l'a perçue.

18° S'assimiler cette vérité dans un nouveau corps merveilleux.

Tous ces degrés rentrent sous la dénomination générale d'*u-gaku*, c'est-à-dire saints imparfaits, « qui apprennent encore » [1]. Les neuf suivants sont dits *mugaku*, c'est-à-dire « qui n'ont plus à apprendre », parfaits (*Asekho*). Ce sont :

19° *Tai-hau*, reculer.

20° Protéger la doctrine.

21° Mourir.

22° Demeurer immobile, sans progrès ni recul.

23° Avancer.

24° État indestructible.

25° Délivrance par la sagesse.

26° Délivrance par la sagesse et la méditation réunies.

27° L'état final, dont on ne peut plus jamais déchoir.

Cette secte a renfermé tout l'enseignement du Bouddha dans quatre-vingt-quatre doctrines. Elles n'atteignent pas à la hauteur du Grand Véhicule; mais ce sont les meilleures du Petit Véhicule. Il n'est pas surprenant qu'on les admire, et qu'on se demande même si elles n'appartiennent pas au Grand Véhicule. Elles convergent toutes vers un point : la Vérité ou Réalité de la destruction. La doctrine des Irréalités repose calmement en elle-même, et toutes les autres se fondent sur celle-là. L'erreur préconçue de la réalité des modes fond comme de la glace; le nombre infini des apparitions passagères (choses) n'égare pas plus notre esprit qu'une forêt (aux arbres nombreux). Admirables doctrines que celles qui nous donnent l'intelligence de l'irréalité en même temps que de la merveilleuse réalité (le Nirvâna).

(1) P. : *Sekho*.

Digitized by Google

Secte Ritu.

D. — Que signifie ce nom?

R. — Il signifie que cette secte se fonde sur les *Ritu* ou ordonnances du Bouddha (sur le *Vinaya*).

D. — Combien y a-t-il d'écoles du Vinaya?

R. — Elles sont nombreuses ; quelquefois on n'en compte que deux; mais d'autres en ont compté cinq, dix-huit et même cinq cents. Car le Tathâgata, durant une carrière de cinquante années, prêcha de côté et d'autre, accordant chaque fois ses discours avec la capacité de ses auditeurs. Lorsqu'il fut mort, un de ses disciples monta sur un siège élevé, et récita toutes les Ordonnances; on forma ainsi le grand recueil appelé *Vinaya des quatre-vingts récitations*. Pendant les cent premières années du Nirvâna, cinq maîtres se transmirent cet enseignement, qui conservait sa vraie saveur, sans mélange schismatique. Ensuite, il se scinda peu à peu en deux, puis cinq, puis vingt écoles; et même cinq cents écoles. Tous ces schismes luttant l'un contre l'autre semblaient de grosses vagues qui se choquent dans la mer. Il s'ensuivit que le corps des sûtras et des çâstras fut aussi partagé, et que des enseignements, qui ne formaient dans le Triple Recueil qu'une grande classe, furent morcelés, en particulier le *Vinaya* (ou la classe des préceptes et prohibitions religieuses). C'est ainsi que le Grand Recueil, un à l'origine, produisit tant d'écoles différentes. Cependant, si nombreuses qu'elles soient, on peut les ramener, pour le Vinaya, à vingt écoles principales. Toutes se répandirent dans l'Inde.

En Chine, on n'a apporté que quatre rédactions différentes du Vinaya, et cinq çâstras. Ces quatre Vinayas sont :

1° Le Vinaya des dix récitations, traduit en chinois en soixante-un livres. C'est celui de l'école du Sarvâstivâda;

2° Le Vinaya en quatre parties, traduit en soixante livres ; c'est celui de l'école Dharmagupta ;

3° Le Vinaya Sanghika ou du clergé, traduit en quarante livres. Les deux premières rédactions s'appellent les Deux Rédactions

Digitized by Google

originales, primitives; elles sont dues à l'Ancien qui présidait le concile de la Grotte. La troisième s'accorde à la fois avec ces deux;

4° Le Vinaya, en cinq parties, traduit en trente livres; c'est celui de l'école des Mahîçâsakâs.

Du Vinaya laissé par Kaçyapa, on n'a transmis que le texte des préceptes; quant à son Vinaya Amplifié, il s'est perdu.

Ces quatre Vinayas, traduits en chinois, furent suivis partout en Chine; cependant celui de l'école Dharmagupta seul a subsisté jusqu'à nos jours.

Quant aux Cinq çâstras, ce sont :

1° Le *Bini-mo-ron*;

2° Le *Matogya-ron*, qui dérive du Vinaya de l'école Sarvâstivâda;

3° Le *Zen-ken-ron*[1], qui explique le Vinaya en quatre parties;

4° Le *Sappata-ron*, qui explique le Vinaya des dix récitations;

5° Le *Myau-ryau-ron*, dérivé du Vinaya de l'école *Syau-ryau* (correcte mesure).

En outre, le *Vinaya-pitaka* et une traduction nouvelle du Vinaya de la secte Sarvâstivâda furent aussi apportés en Chine; mais le Vinaya en quatre parties a eu le plus d'influence dans ce pays.

Avant le maître *Ti-syu*, toutes les écoles étaient confondues, et l'on étudiait leurs Vinayas pêle-mêle. Lui et le maître *Nan-zan* composèrent d'abord le *Go-bu-ku-bun Syô* ou paraphrase du Vinaya en cinq parties; puis ils révisèrent le Vinaya chinois, et instituèrent la cérémonie de la Réception des préceptes, qu'ils expliquèrent d'après le Vinaya en quatre parties. Pour les pratiques religieuses, ils suivirent l'école de Dharmagupta. Dès lors, et au Japon aussi bien qu'en Chine, on n'a plus transmis que ce système-là. Telles sont, en peu de mots, les origines, la transmission et la propagation du Vinaya en quatre parties.

D. — A quelle époque naquit la secte dont il est le texte fondamental?

R. — Avant qu'il y eût aucune division, un âge versait à l'autre la doctrine dans toute sa pureté. Cent ans après la mort du Tathâ-

1) Ç. des Vues excellentes.

Digitized by Google

gata, on compila ses discours, pour les faire passer aux siècles futurs. Dans le second siècle du Nirvana, l'Arhat Dharmagupta en fit une nouvelle récitation (ou compilation orale) à sa façon, et fonda par là une nouvelle école. Ce fut le premier schisme.

D. — A quelle époque ce Vinaya fut-il apporté en Chine et au Japon?

R. — Sous les *Tsin* et les *Weï*, le vénérable *Hau-zi* institua la cérémonie de la Réception des préceptes. Sous les *Yô-sin*, le docte *Kaku-myau* fut le premier à transmettre le Vinaya Amplifié. Voilà pour la Chine. Au Japon, ce fut pendant l'ère *Tem-pei* que deux prêtres japonais, *Yau-ei* et *Fu-syô* se rendirent en Chine, et prièrent le maître *Gan-zin*, du monastère *Dai-myau-zi*, de passer dans leur pays pour les enseigner. Il se rendit à leur désir; mais le voyage fut très difficile. Pendant douze ans, il dut éprouver les hasards de la mer; six fois sa traversée fut empêchée; mais il ne se rebuta pas et finit par atteindre le Japon. On l'invita à demeurer au monastère *Tô-dai-zi*. L'empereur *Syau-mu*, le prince héritier et tous les officiers de la couronne témoignèrent la plus vive joie de son arrivée. On construisit, devant le palais *Birosyana* (*vairocana*) un autel spécial pour la cérémonie de la Réception des préceptes. L'empereur, l'impératrice et plus de quatre cents personnes y furent admises à l'enseignement bouddhique (reçurent les préceptes). Ensuite on transporta cet autel à l'ouest du palais appelé *Dai-butu*, dans une salle construite exprès pour cela. Dès lors, on a célébré cette cérémonie chaque année. La secte du Vinaya fit alors de grands progrès dans toutes les provinces du Japon; on l'étudia partout et l'on bâtit le monastère *Tô no Syô-dai-zi* (m. de l'Invitation du Chinois). Car c'est à ce docte *Gan-zin*, au pouvoir de son enseignement, qu'est due la continuation ininterrompue de cette secte à travers les âges, dans tout le Japon.

D. — Combien d'ancêtres cette secte compte-t-elle?

R. — Un grand nombre, depuis Kaçyapa jusqu'à l'époque récente de la dynastie des Soung. Ce sont :

D'abord, le Bouddha, qui est naturellement le possesseur de la doctrine; cela s'entend de soi-même.

Digitized by Google

Puis les vénérables *Kaçyapa*, *Anan*, *Madendi* (?), *Syaunavasu* (?), *Upagupta*, *Dharmagupta* (appelé par les Chinois *Hauzyau* (Correction ou Droiture de la doctrine), *Dharmakâla* (en chinois *Hau-zi*, le Temps de la doctrine), puis les docteurs *Hausô*, *Dau-fu*, *E-kwau*, *Dau-un*, *Dau-kô*, *Ti-syû*, *Nan-zan*, *Syû-syu*, *Dau-gô*, *Syau-kyu*, le maître *E-syau*, les docteurs *Hau-zitu*, *Gem-pyau*, *Syu-gon*, *Mu-gwai*, *Hau-ei*, *Syo-gô*, *Tyaku-go*, *Inkan*, un autre *Tyaku-go* et *Gwan-zyau*. Si l'on s'en tient surtout aux origines de cette secte, on comptera neuf ancêtres principaux, de *Dharmagupta* à *Nan-zan* y compris.

Ses ancêtres japonais sont les docteurs *Nan-zan*, *Gu-ei*, le très haut prêtre *Gan-zin*, le grand prêtre *Hau-sin*, le vice-grand prêtre *Nyo-hau*, le haut prêtre *Hau-an* et d'autres.

D. — Y a-t-il dans cette secte beaucoup de schismes et de subdivisions?

R. — Il y en eut en Chine. Le docteur *Hau-rei*, de l'école *Sau* (des modes ou apparences?); *Dau-sen*, du mont *Syû-nan*, et *E-so*, qui demeurait près de la dagoba orientale du monastère *Sai-Daigen-zi*, fondèrent des écoles rivales, selon leurs vues particulières et hétérodoxes; ce furent les *Trois sectes du Vinaya*.

Le *Sau-hu-Dai-sego*, commentaire écrit par le docteur *Gwan-zin* et le *Kyu-bun*, du célèbre *Nan-zan*, furent transmis au Japon; tous les monastères de la plaine aussi bien que des montagnes propagèrent par leurs prédications ces trois sectes chinoises. Celle de *Nan-zan* seule a survécu; les doctrines des autres branches ont vieilli et se sont enfin éteintes.

Le bon accueil que l'on fit aux principes de *Nan-zan*, le zèle ininterrompu avec lequel on continua de suivre toutes les pratiques instituées par lui, viennent de ce qu'il conciliait dans les uns comme dans les autres le Grand et le Petit Véhicule. Cela lui valut de tout temps les louanges des maîtres; les sages de toutes les sectes les étudièrent. Ainsi, un de ses ouvrages, le *Gyau-zi-syô* ou Notes sur les Pratiques religieuses, a été commenté par soixante-treize savants. Son pays natal, le Japon, aussi bien que les pays étrangers, se soumirent aux ordres de cet incomparable patriarche de la secte des *Ritu*.

Digitized by Google

Les savants ont fait au moins vingt commentaires du Vinaya en quatre parties, depuis le moment où il fut traduit en chinois. Il y en a eu trois d'importants :

1° Le Commentaire Abrégé, du docteur *E-kwau*, en quatre livres;

2° Le Commentaire Moyen, du docteur *Sau-bu*, en dix livres;

3° Le Commentaire Étendu, du docteur *Ti-syu*, en vingt livres.

C'est ce qu'on appelle les trois Commentaires essentiels. Ils renferment la majeure partie des principes émis par les trois sectes chinoises de *Hau-rei*, *Dau-sen* et *E-so*, que nous avons citées plus haut, et qui elles-mêmes ont recueilli tout l'ensemble des explications du Vinaya. Le grand Commentaire de *Sau-bu* fut à son tour annoté et expliqué par le docteur *Sû-gaku*, dans un ouvrage intitulé *Diki-syu Gi-ki*, en dix livres.

Le Commentaire Étendu renferme tout ce que *Ti-syu* avait appris de son maître *Nan-zan*, et ne s'écarte par conséquent jamais des opinions de celui-ci.

Ensuite le *Si-bun kai-syu-ki*, Notes sur les origines de la secte du Vinaya en quatre parties, par le docteur *Tô-dau*; c'est le seul ouvrage qui ait été populaire : il contient dix livres. On dit qu'il est d'une beauté achevée. Tous s'accordent à lui décerner le titre de « Boussole ». Les opinions qu'il expose furent en grande faveur dans les derniers temps de la dynastie des Thang, dans la capitale orientale (Toung-king).

Ensuite le *Bini Tô-yô* ou Discussion essentielle du Vinaya, par le docteur *Gen-ki*, en trois livres. Il offre de légères différences d'avec les autres savants, tels que les auteurs du Grand et du Petit Commentaire du Vinaya en quatre parties; il est généralement d'accord avec *Nan-zan*.

Tous les écrits de ces six savants ont été apportés au Japon. Actuellement, *Nan-zan* est le seul dont on étudie beaucoup les principes, en même temps que l'on suit, pour les pratiques, *Sû-gaku*, un savant récent.

Il faudrait maintenant vous exposer les divergences des trois branches de cette secte; mais nous ne le ferons pas, de peur d'être trop long.

Digitized by Google

Les écrits et commentaires du docteur *Nan-zan* se divisent en cinq groupes :

1° Le *Gyau-zi-syô*, en trois livres (repartagés en douze);

2° Le *Kai-syô*, commentaire des Préceptes en quatre livres (repartagés en huit).

3° Le *Gô-syô*, commentaire sur le Karma, en quatre livres (repartagés en huit);

4° Le *Syû-Bini-gi-syô*, ou Notes cueillies dans le Vinaya, en trois livres (à l'origine du moins; le dernier s'est perdu, et les deux autres ont été repartagés en quatre);

5° Le *Bikuni-syô* ou Notes sur les religieuses en trois livres (repartagés en six).

En outre, on lui doit des annotations du texte des Préceptes et du *Komma* (Karma), qui forme une partie du Vinaya Étendu. Il écrivit de moindres ouvrages sur des chapitres du Vinaya, etc. On ne peut guère arriver au total exact de cette masse de productions. La secte qu'il a fondée étudie tout particulièrement les cinq premiers groupes; le texte fondamental sur lequel ils reposent est le Vinaya en quatre parties, qui forme soixante livres. Le *çâstra* qui lui sert de commentaire s'appelle *Zen-ken-ron* (des vues excellentes).

D. — Quels sont les principes de cette secte?

R. — Ce sont les Préceptes. Il y en a de deux sortes :

1° Les préceptes répressifs, dont il y a cinq grands chapitres, comprenant toutes les doctrines qui traitent de la répression du mal;

2° Les préceptes d'opération; ce sont toutes les doctrines qui touchent à la pratique du bien. Ces deux espèces d'observances renferment tous les préceptes prêchés par le Tathâgata. D'où vient que les principes de la secte orthodoxe du Vinaya original ne comprennent que ces deux classes : la répressive et l'opérative.

Les deux premières sections du texte des Préceptes constituent l'Observance de la répression; les vingt chapitres (skandhas) suivants, l'Observance de l'opération.

De ces deux sections, l'une se rapporte aux religieux, l'autre aux religieuses (*Biku*, *Bikuni*); l'ensemble de ces préceptes-là se nomme *Gusok-kai*, les Préceptes complets.

Digitized by Google

A. — A l'entrée de ces deux sections, on explique donc les *Préceptes des religieux*. Il y en a 250, divisés en huit classes.

1° Ceux dits *Harai*[1], les plus graves, qui comprennent quatre articles : *a*) des rapports sexuels; *b*) du vol; *c*) du meurtre; *d*) du mensonge.

2° Les *Sô-zan*[2], préceptes dont l'infraction n'enlève pas entièrement le caratère de religieux au coupable. Il y a treize articles :

a) Pollution de soi-même.

b) Attouchement d'une femme.

c) Mauvaises paroles.

d) Louange de soi-même, afin de recevoir plus d'aumônes.

e) Intermédiaire dans un mariage.

f) Règles pour la construction d'une chambre avec de l'argent offert, ou

g) avec son propre argent.

h) Calomnies contre un religieux.

i) Médisance et exagérations contre un religieux.

j) Infraction aux admonitions d'un religieux.

k) Exciter un autre religieux à enfreindre de telles admonitions.

l) Malgré une admonition, retourner chez un laïque pour y causer du désordre.

m) Mépris des admonitions des religieux, quand on a une mauvaise nature et qu'on se rebelle contre le reste du clergé.

3° Deux articles qui comportent des punitions indéterminées, variables suivant l'évidence des témoignages. Ils s'appliquent aux religieux qui ont eu commerce avec une femme, soit dans une place ouverte, soit en un lieu clos.

4° Préceptes, au nombre de trente, nommés *Nisaggi-haitti*[3], touchant des biens superflus, qu'on a acquis sciemment, et qu'il faut abandonner; ceci fait, on est encore en danger de tomber en enfer, à moins de cérémonies purificatoires.

a) Des robes superflues.

b) De la robe qu'il ne faut jamais quitter, même chez soi.

1) *Pârâjikâ.*
2) *Sanghâdisesâ.*
3) Pâli : *Nissaggiyâ pâcittiyâ.*

Digitized by Google

c) Des bols superflus.

d) De la demande d'aumônes.

Etc., etc.

5° Les préceptes, au nombre de quatre-vingt-dix, nommés *Haitti* (c'est-à-dire qui comportent la *chute* dans l'enfer).

a) Petits mensonges.

b) Duplicité.

c) Creuser la terre.

d) Cruautés envers les animaux.

e) Boire du vin.

f) Manger à heures indues (ainsi l'après-midi).

Etc., etc.

6° Quatre préceptes moins graves (*daisyani*), concernant par exemple les aliments reçus dans le temple, les repas pris chez un laïque, etc.

7° La collection des cent leçons; touchant par exemple le soin de se couvrir toujours de sa robe; de porter trois robes dès qu'on sort de chez soi; ou touchant les gesticulations, les rires, la démarche négligente, etc.

8° Les sept manières d'apaiser les querelles entre religieux; soit en leur présentant le texte du Vinaya, dans la salle des Préceptes; soit en se rappelant à soi-même le Vinaya, etc.

Remarquez encore que ces huit classes ne forment que cinq chapitres. Nous avons déja vu ceux des *Harai* (n° 1) et des *Sô-zan* (n° 2); puis vient celui des *Haitti* en général qui comprend les classes 4 et 5, soit cent vingt préceptes (*Nisaggi-haitti* ou *Syada*; et *Senda* ou *Haitti* proprement dits); le quatrième chapitre est celui des *Daisyani*, le cinquième, celui des *Toggira*, ou péchés minimes, dans les actes de la vie journalière; ce sont les deux articles des châtiments indéterminés et les cent leçons (n° 3 et n° 7), et aussi les sept voies pour apaiser des querelles (n° 8), en tout cent neuf préceptes. Les cinq chapitres se suivent dans l'ordre des rétributions plus ou moins graves que comporte leur observation, et de leur mise en pratique plus ou moins nécessaire immédiatement.

On a aussi réparti tous les péchés en six classes : *Harai*; *Sôzan*; *Tyu-ran-sya* qui répond aux *Nisaggi-haitti*); *Haitti*; *Daisyani*;

Digitized by Google

Toggira. On peut encore en faire 7 classes, en divisant les *Toggira* en deux : *a*) mauvaises actions ; *b*) mauvais discours[1]. Il suffit de remarquer que la classe des *Tyu-ran-sya* comprend ce qui est en dehors des cinq grands chapitres et du *Syumonkitu*, c'est-à-dire toute espèce de péchés graves ou légers comportant des causes et une rétribution (fruits).

Ainsi en dehors de ces six ou de ces sept collections, il n'existe pas de péché ; elles les renferment tous.

B. — Viennent maintenant les *Préceptes des religieuses*, qui sont, dans le Vinaya, au nombre de 342, groupés en six classes.

1° Huit *Harai*.

2° Dix-sept *Sô-zan*.

3° Trente *Syada*.

4° Cent soixante-dix-huit *Senda*.

5° Huit *Daisyani*.

6° Les cent leçons.

Pour les religieuses, les deux articles des punitions indéterminées n'existent pas. Quant à ceux des querelles à apaiser, on en a discuté dès les temps les plus anciens ; les uns voulant qu'il y en eût, d'autres pas. Plus récemment, le docteur *Nan-zan* déclare qu'il doit certainement y en avoir. Le texte du Vinaya primitif aurait été écourté en cet endroit, et aurait renfermé d'abord toutes les sept classes. En ajoutant aux 341 préceptes déjà énoncés, les sept de l'apaisement des querelles, on arrive à 348. On peut également les faire rentrer tous dans le cadre des cinq grands chapitres, comme il est facile de s'en assurer en les comparant à ceux des religieux.

Nous avons donc vu maintenant les deux premières sections du Vinaya complet, c'est-à-dire les doctrines exposées dans la première moitié du Vinaya, et leur classement. Ce sont les préceptes de l'observance répressive, ou préceptes négatifs.

Ils sont suivis des chapitres de l'*Observance opérative*, ou des préceptes positifs ; ce sont les vingt chapitres de la seconde moitié du texte original du Vinaya.

1) *Dukkatam* ; *dubbhâsitam*.

Digitized by Google

1° La réception des préceptes ou admission à les pratiquer.
2° La prédication des préceptes.
3° La retraite d'été.
4° L'achèvement de la retraite d'été.
5° L'emploi du cuir (dans les habits, etc.).
6° Les robes.
7° Les médecines.
8° La robe dite *katina*[1], faite exprès un peu avant la retraite.
9° Gu-emmi.
10° Semba.
11° Les réprimandes.
12° Personnalités.
13° Dissimulation.
14° Sya.
15° Troubler la paix de la Communauté.
16° Apaisement des querelles.
17° Les religieuses.
18° La doctrine.
19° Les chambres.
20° Divers.

Voilà les vingt *Kendo* ou chapitres de l'Observance opérative, ou des Préceptes positifs.

Toutefois, il faut noter que ces deux divisions, négative et positive, sont connexes ; il y a des préceptes positifs dans la division des négatifs, et des préceptes négatifs dans la division des positifs. D'après le plus ou moins grand nombre des cas rentrant sous un précepte, on l'a groupé avec les positifs ou avec les négatifs, et on a établi ainsi ces deux grandes classes dans le Vinaya.

Si maintenant nous reprenons les cinq groupes des œuvres principales de *Nan-zan*, cités plus haut, nous remarquerons que le *Kai-syô* explique clairement la partie dite répressive. Le *Gô-syô* expose les principes des préceptes opératifs, des pratiques religieuses, du Karma, du gouvernement des communautés religieuses. Le *Gyau-zi-syô* explique aussi bien la Répression que

1) Pali : *kathinam*.

Digitized by Google

l'Opération, au complet. Le *Bikuni-syô* expose en particulier ces deux espèces d'observances pour les religieuses; et enfin le *Syû-bini-gi-syô* traite en général de la Répression. On voit donc que tous les écrits du fondateur rentrent dans le cadre des Deux Observances.

Ces Deux Observances peuvent s'entendre dans un sens universel, ou dans un sens spécial. Dans le premier sens, elles renferment toute espèce de bonnes œuvres. Au sens spécial ou restreint, il ne s'agit que des préceptes exposés par la secte des Préceptes ou du Vinaya. C'est dans ce dernier sens que nous vous avons expliqué les observances tout à l'heure. Dans le sens universel, il y aurait encore beaucoup d'autres points à traiter.

D. — Les préceptes complets des religieux et des religieuses sont-ils vraiment limités aux nombres ci-dessus (250 pour ceux-là, 348 pour celles-ci)?

R. — Non; de fait, ils sont innombrables, illimités. Ces nombres ont été déterminés par celui des occasions qu'eut le Bouddha de prescrire ceci ou cela aux religieux. Il y a trois façons de fixer le total des préceptes des religieux et des religieuses; trois mesures, qui sont :

1° La mesure étendue; c'est-à-dire d'innombrables préceptes;

2° La moyenne; c'est-à-dire les 3000 règles personnelles (politesse, manières, etc.), et les six myriades d'articles concernant les détails de la vie quotidienne;

3° La mesure abrégée; ce sont les 250 préceptes. De même pour les religieuses, sauf que leur mesure moyenne compte huit myriades de règles personnelles, et douze myriades d'articles concernant la vie quotidienne; et que leur mesure abrégée comprend 348 préceptes.

Le Sûtra parle aussi de cinq cents préceptes; mais ce n'est qu'une façon de parler, à laquelle ne correspond aucune donnée.

Le docteur *Dai-ti* a dit : « Les préceptes sont innombrables, par rapport aux occasions (places) de les appliquer. Mais on en a arrangé deux cent cinquante, qui forment les grandes lignes de la doctrine de l'observation et de la violation des ordonnances religieuses. »

Digitized by Google

Et de même pour les religieuses. Quand donc ces deux assemblées, religieux et religieuses, sont admises à pratiquer les préceptes, elles les reçoivent en nombre infini, illimité; nombre qui ne se compare qu'à l'immensité de l'espace. Les occasions (places) de les pratiquer sont partout dans ce monde bouddhique[1]. Ce sont les préceptes dans leur plénitude; d'où le nom de *Gusokkai*, préceptes complets.

Les Cinq, les Huit, les Dix Préceptes, les Six Doctrines, etc. tout cela est tiré des Préceptes complets, afin d'amener insensiblement les aptitudes variées, à la pratique des préceptes en entier, par ce pieux expédient. On avance peu à peu, et l'on atteint finalement l'état de perfection, qui ne laisse plus rien à désirer. Ainsi nous distinguons quatre rangs, sous le terme général de Pratique des préceptes; selon qu'on est admis à pratiquer les Cinq Préceptes, ou les Huit, ou les Dix, ou l'ensemble des Préceptes. En y ajoutant le rang des Six Doctrines, on en a cinq en tout.

Voilà pourquoi furent établies ce qu'on appelle les *sept assemblées bouddhiques*. Ce sont :

1° Les *Biku* (religieux) et

2° Les *Bikuni* (religieuses), qui, toutes deux, reçoivent les préceptes complets;

3° Les *Siki-syamana*, qui reçoivent les Six Doctrines ;

4° Les *Syami*;

5° Les *Syamini*; ces deux-là reçoivent les Dix Préceptes.

6° Les *Ubasoku*;

7° Les *Ubai*.

Ces deux dernières assemblées reçoivent les Cinq Préceptes. Elles se composent des *Zai-ke*, des laïques qui vivent chez eux; tandis que les cinq premières assemblées sont dites *Syuk-ke*, c'est-à-dire religieux qui ont quitté leur famille.

Mais, tout en fixant un nombre de dix préceptes, ou de six doctrines, etc., pour les *Siki-syamana*, les *Syami*, les *Syamini*, il est certain qu'en observant soigneusement ce nombre restreint

1) Proprement « monde de la doctrine » ; expression fréquente pour désigner notre planète, en tant qu'elle n'est que par et pour la doctrine bouddhique, qui est la vérité suprême.

Digitized by Google

d'ordonnances, ils occupent le même rang que ceux qui suivent les Préceptes complets.

Il y a aussi *Huit Préceptes*[1], dits du Jour sacré[2]; ils sont donnés aux laïques par les religieux; le rang auquel ils correspondent est inclu dans celui des *Ubasoku* et des *Ubaï* (auquel, cependant, il est supérieur ce jour-là); car, il n'y a pas d'assemblée distincte des sept.

Voici les *Cinq Préceptes* :

1° Ne pas tuer ce qui a vie;

2° Ne pas voler;

3° Ne commettre aucune débauche;

4° Ne pas mentir;

5° Ne pas boire de liqueur forte[3].

Les *Huit Préceptes* à observer spécialement pendant le jour cérémoniel sont les mêmes que ces cinq; seulement la prohibition de la débauche devient celle de tout plaisir sexuel; et l'on y ajoute :

6° La prohibition des parfums et huiles pour le corps;

7° Celle des danses, spectacles, chants, etc.;

8° Celle des couches élevées et larges.

Un neuvième article concerne les repas pris en temps indu. Il est dit dans le *Sappata-ron* (Sarvâstivâda-çâstra) :

« Les huit premiers articles sont des préceptes; le neuvième est une observance de purification... »

Pour avoir les *Dix Préceptes*, on n'a qu'à ajouter :

10° l'article qui traite de la défense d'accepter de l'or, de l'argent ou des matières précieuses.

Quant aux *Six Doctrines*, elles traitent :

1° Du meurtre d'un être vivant[4];

2° Du vol minime jusqu'à 3 sous[5];

1) *Atthangasîlam.*

2) *Uposatho.*

3) Il n'est pas exact de parler de vin, pour les Orientaux. On sait par exemple que les Japonais ne boivent que du *saké*, de l'eau-de-vie de riz.

4) Proprement « d'un animal », c'est-à-dire d'un « animé ».

5) Le mot *sou* est une erreur des anciens traducteurs chinois. Aujourd'hui à Colombo, on dit 3 *roupies* (6 francs). Les vols plus considérables sont l'objet d'autres préceptes.

Digitized by Google

3° Du simple attouchement d'une femme;

4° Des petits mensonges;

5° Des liqueurs fortes;

6° Des repas à des heures indues.

Des sept assemblées, trois sont d'hommes : les *Biku*, *Syami*, *Ubasoku*; les quatre autres de femmes.

D. — Combien de classes cette secte forme-t-elle de tous les enseignements bouddhiques?

R. — Selon le docteur *Nan-zan*, il y a deux espèces d'enseignements : ceux qui se rapportent au salut prêché aux êtres; et ceux qui se rapportent à la discipline, aux ordonnances; on peut les nommer aussi le salut et les pratiques. Il embrasse dans ces deux catégories tous les enseignements donnés par le Bouddha.

L'enseignement *du salut* nous est donné dans les *sûtras* et les *çástras*; c'est la doctrine de la méditation et de la sagesse, les quatre Âgamas, etc. L'enseignement *de la discipline* est renfermé dans le *Vinaya*; c'est la doctrine de l'étude des Préceptes, le Vinaya en quatre parties, etc. La secte que nous traitons maintenant, étant la secte du Recueil du Vinaya, se fonde donc sur les Préceptes. Si l'on pratique purement les Préceptes, la méditation et la sagesse viendront d'elles-mêmes. C'est pourquoi l'on donne la priorité à l'observation des Préceptes, en interdisant les mauvaises actions; après quoi, la méditation et la sagesse soumettent et retranchent les passions et les erreurs. Les Préceptes furent établis dès l'origine, non pas en vue du bonheur dans ce monde, mais de la Voie de l'Éclairement. Sans eux, on ne peut préparer la Voie sainte que parcourent les êtres des Trois Véhicules. Telle était la pensée du Tathâgata, quand il institua le premier précepte. (Commentaire du docteur *Nan-zan*.)

D. — On dit communément que l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes fait obtenir la vie d'homme ou de déva, et que seuls les Dix Préceptes ou les Préceptes complets font obtenir des fruits appropriés supérieurs. Qu'est-ce que cela signifie?

R. — La chose n'est pas tout à fait ainsi. Par l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes, dit-on, l'on s'attire une rétribution qui dépend des causes ou œuvres antérieures. Cette rétribution est

Digitized by Google

l'existence humaine ou le ciel (dévas). Les Dix Préceptes ou les Préceptes complets observés reçoivent aussi leurs fruits propres, en rapport avec les causes; ce sont encore de faibles fruits, un peu supérieurs aux précédents. Tout ceci est l'opinion du vulgaire. L'explication que nous voulons vous donner est différente. Voici les paroles du docteur *Dai-ti* : « Il y a quatre rangs dans l'observation des Préceptes; selon qu'on en observe cinq, ou huit, ou dix, ou tout l'ensemble. Pour un esprit borné, il s'agit des bonnes œuvres de ce monde. Expliqués à une intelligence plus élevée leur signification à tous est d'être le fondement de la Voie de l'Éclairement ». — D'où l'on voit que la théorie des Préceptes diffère selon les capacités auxquelles on s'adresse. Voilà ce que déclare cette secte, et l'intention qui présida à sa fondation par son ancêtre.

D. — Dites-moi exactement si la présente secte du Vinaya en quatre parties appartient au Grand ou au Petit Véhicule.

R. — Les savants de cette secte même ne sont pas d'accord. *E-kwau* la rattache au Grand; *Hau-rei*, *Gen-kun* et d'autres, au Petit Véhicule uniquement. Enfin le docteur *Nan-zan* affirme que « les principes de cette secte (quoique appartenant au Petit Véhicule) correspondent à ceux du Grand Véhicule, etc. ». Cette interprétation fait généralement règle aujourd'hui. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Karma* (Gô-syo), Nan-zan établit que cinq principes particuliers de cette secte ont cours dans le Grand Véhicule. Il ajoute : « Les êtres en foule, stupides et éloignés de la doctrine bouddhique, n'ont qu'à changer leur cœur et à se tourner vers cette doctrine, pour devenir tous des Bouddhas. » — Et : « Tous ensemble, se dévouant à opérer le salut des êtres, accomplissent la bouddhification ». — Et : « Parvenant à la claire intelligence des choses de ce monde, et s'y conviant l'un l'autre, tous les êtres peuvent devenir des disciples du Bouddha [1]. »

Voilà assurément de profondes pensées.

Tous les Préceptes énumérés ci-dessus peuvent être réunis sous quatre disciplines :

1) Sans même avoir le secours d'un savant maître.

Digitized by Google

1° *La doctrine des Préceptes.* Les doctrines instituées à ce sujet par le Tathâgata correspondent à une infinité d'occasions pratiques.

2° *L'essence des Préceptes.* Leur corps subtil, qui se produit dans le candidat admis à pratiquer les Préceptes et se conserve dans son cœur. La secte du Vinaya en quatre parties tient, d'accord avec le *Satyasiddhiçâstra*, que cette essence est dénuée de forme et de pensée.

3° *La pratique des Préceptes.* Celui qui les reçoit doit les observer conformément à ce qu'on lui a enseigné ; et alors les trois espèces d'œuvres, du corps, de la bouche et de la pensée, atteignent à leur vraie fin.

4° *Les manifestations des Préceptes.* Leur vertu magnifique se reflète au dehors; par là, leur aspect peut servir d'exemple et de type.

D. — D'après l'opinion actuelle de la secte, et la pensée même de son fondateur, recherche-t-elle, doctrinalement, les fruits des œuvres selon le Grand ou selon le Petit Véhicule ; l'état suprême y est-il celui d'Arhat, ou celui de Bouddha ?

R. — Le texte sur lequel est fondée cette secte, est bien le Petit Véhicule, puisque c'est lui qui contient le Vinaya en quatre parties. Mais on l'interprète selon le Grand Véhicule. Les aptitudes des élèves ne grandissent que peu à peu ; elles sont d'abord *Hînayâna*, inférieures (ou du Petit Véhicule) ; aussi cette secte renferme-t-elle tous les enseignements de ce Petit Véhicule. D'autre part, elle correspond, en certaines parties, au Grand Véhicule, que les élèves peuvent attendre avec confiance (car cette secte les y prépare).

Voilà ce qu'enseigne et ce que pense actuellement la secte. Selon son fondateur, le docteur *Nan-zan,* il faut grouper sous trois catégories d'enseignements toutes les prédications du Tathâgata, tant du Grand que du Petit Véhicule :

1° L'enseignement de l'Irréalité des natures de toutes choses. Il comprend le Petit Véhicule tout entier.

2° L'enseignement de l'Irréalité des modes ou phénomènes. Il comprend tous les enseignements peu profonds du Grand Véhicule.

Digitized by Google

3° L'enseignement complet de la Connaissance absolue (ou unique). Ce sont tous les enseignements profonds du Grand Véhicule.

Or la secte du Vinaya en quatre parties est une de celles qui admettent l'irréalité des natures. L'enseignement complet de la connaissance absolue était l'opinion même de son fondateur, *Nan-zan*; car il enseignait les Trois Leçons dans le sens de l'Indiscrimination totale (toute chose étant toute chose, le paradis étant la même chose que l'enfer et réciproquement, etc.); et de même, la plénitude d'action sans obstacles; c'est-à-dire la liberté de tout devenir, de tout savoir, dans tous les mondes, et de s'identifier avec eux, pour celui qui a atteint la perfection suprême.

Dans son *Commentaire sur le Karma* (Go-syô), le docteur *Nan-zan* explique les opinions des différentes sectes sur l'Essence des Préceptes, et en compte trois principales : 1° celles de la secte de la Réalité des modes (*U-syu*); 2° de l'Irréalité des modes (*Kû-syu*), qui toutes deux rentrent dans l'enseignement de l'irréalité des natures; puis 3° celle de l'Enseignement complet, selon lequel l'essence merveilleuse des Préceptes n'est autre que l'enseignement de la connaissance absolue.

Les Trois Leçons ou Études, dont nous venons de parler, se trouvent également dans le Grand et dans le Petit Véhicule. Selon l'Enseignement complet du Grand Véhicule, ces trois Études sont :

1° Les Préceptes, qui comprennent *trois Collections* de purs Préceptes.

2° Leur essence, ce sont les semences déposées dans la faculté générale dite Réceptacle de la Connaissance.

3 Les pratiques merveilleuses de la Connaissance absolue; ce sont la méditation et la sagesse. Jointes à la Contemplation suprême, elles s'avancent vers l'état final de l'Éclairement, passant par divers états transitoires; elles sont les manifestations ou phénomènes des Préceptes.

Mais les Préceptes eux-mêmes sont méditation et sagesse; car il n'existe aucune doctrine qui n'implique celles-ci. La mé-

Digitized by Google

ditation et la sagesse sont les Préceptes ; car il n'y a aucune doctrine qui n'implique les Préceptes.

Voilà ce qu'on appelle les manifestations pratiques des Trois Études, selon la théorie de l'Indiscrimination totale.

Afin d'expliquer mieux la théorie des Préceptes selon le Grand Véhicule, remarquons maintenant que les Trois Collections de purs préceptes sont :

1° Celle de tous les actes cérémoniels et prescrits ; leur but est de détacher et expulser tout mal ;

2° Celle de toutes les bonnes doctrines ; il faut pratiquer tout bien sans exception ;

3° Celle des préceptes concernant tous les êtres ; il faut supporter et soutenir tous les êtres, et partout procurer leur bien.

Ces Trois Collections s'identifient avec les pratiques de l'Enseignement complet ; de sorte qu'elles s'impliquent mutuellement. Tous les Préceptes sont équivalents à tous, dans une complète réciprocité. Celui de ne pas tuer, par exemple, contient tous les Préceptes des Trois Collections ; et de même pour tous les autres. Dès que l'on observe un Précepte, les Trois Collections y sont comprises en entier ; c'est une seule pratique, il est vrai, mais elle embrasse le nombre infini des pratiques. Une seule pensée, selon cette haute doctrine, passe le temps de trois immenses Kalpas, instantanément. Trois Kalpas, en tant que tels [1], sont identiques à une pensée. Une seule pensée, en tant que telle [2], est identique par sa durée à trois immenses Kalpas. Que la période soit longue ou courte, il n'y a plus d'obstacles (de mesure de temps) ; les êtres, quels qu'ils soient, ont le même rang que les Bouddhas et leur sont identiques ; tous les modes (ou choses) sont réciproquement partout (il n'y a plus de distinction entre les choses, leurs éléments, etc.) ; c'est l'identité illimitée de tous les contraires. Profonde, merveilleuse doctrine !

Pour abréger, nous ne parlerons pas davantage des deux dernières collections. Nous dirons seulement que, parmi les actes

1) « Sans faire un pas en arrière des trois Kalpas », c'est à-dire sans cesser de les considérer comme tels, comme infinis, etc.

2) « Sans quitter la notion que nous en avons ».

Digitized by Google

cérémoniels ou règles prescrites par le Vinaya (première collection), il faut distinguer :

1° Les préceptes dont on reçoit l'essence dans un certain état d'affranchissement, de salut;

2° Ceux dont on reçoit l'essence dans une certaine méditation;

3° Ceux dont on reçoit l'essence dans certains états menant à l'éclairement.

Parmi les premiers se rangent ceux qu'on doit observer pour les trois espèces d'actes, du corps, de la bouche et du cœur (pensée). Pour le corps et la bouche, les Préceptes sont quelquefois communs; pour le cœur, ce sont toujours des préceptes spéciaux. Ainsi les Çrâvakas ne sont admis qu'aux Préceptes du groupe commun au corps et à la bouche (parole); et c'est la catégorie des Préceptes exposés par le Vinaya en quatre parties. Ce sont donc des Préceptes du Petit Véhicule; sauf que, partiellement, ce Vinaya concorde avec les Préceptes des pensées.

L'École du Grand Véhicule fait rentrer cette catégorie des préceptes communs au corps et à la bouche (et qui est du Petit Véhicule), dans ses Trois Collections. Elle les combine avec ses propres enseignements philosophiques; de sorte que tous les préceptes et pratiques du Vinaya du Petit Véhicule deviennent préceptes du Grand Véhicule, qui comprend les Trois Collections et l'enseignement dit complet et soudain. Il n'y a donc pas d'aspect particulier aux préceptes de l'un ou de l'autre Véhicule; ils sont également purs, uniques, complets, absolus.

De même les règles pour les sept assemblées sont les mêmes que celles du Petit Vinaya; elles sont renfermées dans la Collection des actes cérémoniels (la première des trois).

Voilà en somme les principes sur lesquels le maître *Nan-zan* a fondé son enseignement et sa méditation; voilà dans quel état d'esprit les élèves de cette secte reçoivent et suivent, comprennent et pratiquent les Préceptes.

Il y a deux façons de recevoir les Préceptes des Trois Collections; soit par la *Réception générale* dans laquelle on reçoit les Trois Collections ensemble; soit par la *Réception particulière*, dans laquelle on est admis spécialement aux actes

Digitized by Google

cérémoniels (prescriptions prohibitives) du Vinaya. La cérémonie dite *Byaku-si-komma* [1] et la doctrine des *Préceptes complets de l'esprit* (deux institutions de *Nan-zan*) répondent à la Réception particulière. Quand ensuite on est admis aux préceptes des Bodhisattvas [2], c'est la Réception générale. Actuellement les élèves de la secte *Ritu* célèbrent l'une et l'autre Réception dans la salle de la Cérémonie d'admission. Les élèves de la secte du Vinaya en quatre parties aussi bien que ceux du *Brahmajâlasûtrà* (*Bommau-kyau*) [3] gardent ces Préceptes.

Ces termes de Réception générale et Réception particulière sont nés sous le toit de la secte *Hossau*; leur interprétation se trouve dans la forêt de *Nan-zan* [4]. Les ordonnances des cinq grands chapitres et des sept assemblées proviennent du bosquet des Çrâvakas; leurs pratiques parcourent le jardin du Grand Véhicule. Il n'y a pas à en douter (quoiqu'il semble contradictoire que des principes du Petit Véhicule doivent être interprétés dans le sens du Grand Véhicule); telle est la déclaration véridique du *Mahâyogaçâstra*; telle est la décision rendue par le haut fondateur de cette secte, *Nan-zan*. Dans cette secte seule, on rencontre l'état d'esprit des vrais dévots (pratiquants). De là aux merveilleux fruits obtenus par l'Éclairement suprême, que la distance est courte !

(*A suivre.*)

1) C'est celle qu'on célèbre aujourd'hui encore à Ceylan ; par exemple pour l'admission de néophytes européens, dans l'Église bouddhique. Byaku-si est la traduction du pâli *ñatticatutthâ*; Komma (p. *kamma*) est un *acte* tenu par des religieux réunis en chapitre.

2) Dans l'école du Grand Véhicule.

3) Celui-ci appartient au Grand Véhicule.

4) Jeu de mots sur ce nom, qui signifie « Montagne du sud » ; et allusion aux deux états de laïque et de religieux par lesquels passe un homme allant du moindre au meilleur.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

W. Immerwahr. — **Die Kulte und Mythen Arkadiens — I. Die arkadischen Kulte.** — Leipzig, Teubner, 1891.

M. W. Immerwahr a entrepris de publier une série de monographies des cultes et des mythes des différentes contrées de la Grèce, qu'il est urgent de classer et de grouper pour les mieux connaître et les mieux comprendre.

Le choix qu'il a fait de l'Arcadie pour débuter est particulièrement heureux, car nulle contrée ne semble avoir conservé avec plus de fidélité ses anciennes traditions religieuses; nulle part les cultes primitifs n'ont persisté avec une forme plus pure et plus originale, et c'est à bon droit que les Arcadiens passaient, comme le rappelle l'épigraphe du livre, à la fois pour les plus hospitaliers et les plus humains des Grecs, et pour les plus dévots.

Il y a deux choses dans ce premier volume — où M. Immerwahr s'occupe seulement des *cultes* arcadiens — une compilation et un commentaire.

L'auteur a dépouillé avec le plus grand soin tous les textes d'écrivains, toutes les inscriptions, les recueils de monuments figurés; avec moins de fidélité, il l'avoue, les recueils de numismatique. Le classement de tous ces documents est fait avec une méthode pratique, sinon très scientifique, et qui peut se défendre. Mais nous reprochons à cette compilation d'être trop complète. M. Immerwahr a recueilli et reproduit, sans en omettre un seul, tous les renseignements qu'il a pu trouver sur tous les dieux qui, à un titre quelconque, ont reçu quelque hommage dans les villes arcadiennes. Mais n'est-ce pas abuser du titre de son livre, *Les cultes de l'Arcadie*? Par ces mots, n'aurait-il pas fallu n'entendre que les cultes purement arcadiens? Il est certain que la statue de Zeus Ammon, par exemple, qu'un particulier éleva à Mégalopolis par flatterie à l'adresse d'Alexandre, n'intéresse aucunement la religion arcadienne, et la mention n'en était pas nécessaire. Le culte de Zeus au Lycaion est purement arcadien; l'auteur fait donc bien d'insister sur tous les détails qui s'y rapportent, et d'en rechercher partout les moindres traces; mais que nous importe de savoir que sur les monnaies d'Aléa se trouve l'image de *Jupiter aétophore assis à droite*? Nous n'en tirons et ne pouvons en tirer aucun enseignement pour le sujet spécial qui nous occupe. Nous pourrions multiplier ces exemples. Y a-t-il, si l'on en veut un

Digitized by Google

autre, y a-t-il nécessité et même est-on autorisé à nous dire qu'il y avait un culte des Muses à Mantinée parce que, sur les bas-reliefs qu'a si heureusement retrouvés M. Fougères, sont représentées des Muses assistant à la lutte d'Apollon et de Marsyas?

On le voit, notre critique va assez loin, puisqu'elle s'attaque à la conception même du livre. Mais, même si l'on accepte l'intention de l'auteur, qui a voulu tout dire, on doit critiquer encore le plan de la partie explicative. Le commentaire est disséminé à la suite des documents; il est haché en menus morceaux, et le volume ainsi composé, manquant absolument d'unité, n'est pas lisible, du moins pour des lecteurs français. Il n'a plus qu'une valeur de répertoire. Nous aurions préféré un vrai livre, une étude critique sur les cultes arcadiens, nous en expliquant l'origine, l'histoire, le sens et la portée, étude qui pût se lire d'un bout à l'autre, et où tous les documents, sauf ceux que nous avons jugés inutiles, fussent donnés en notes ou en appendice.

Peut-être, au reste, M. Immerwahr a-t-il l'intention de nous donner cette étude, à laquelle sa compilation actuelle, si consciencieuse et si complète, l'a fort heureusement préparé.

PIERRE PARIS.

GIOVANNI OBERZINER. — **Alcibiade e la mutilazione delle Erme.** — Contributo alla storia della democrazia Ateniese. — Genova, Donath, 1891.

Peu de figures, dans l'histoire grecque, sont aussi attrayantes que celle d'Alcibiade; peu sont aussi difficiles à bien connaître et à bien analyser, car nul au même degré que le fils de Clinias ne réunit en lui tous les contraires. Capable de toutes les vertus, abandonné à tous les vices, tantôt sublime, tantôt incroyablement vil et bas, à la fois admirable et digne du dernier mépris, il glisse entre les doigts de l'historien le plus subtil; sa vie pleine de hasards et d'"imprévu, son caractère ondoyant, déconcertent la critique, et l'on a peine à trouver, pour pénétrer dans le génie de cet homme extraordinaire, un fil conducteur qui ne se casse pas.

M. Oberziner a voulu démontrer que l'affaire des Hermocopides, et celle de la parodie des mystères d'Éleusis qui vint se greffer sur la première, que l'accusation de sacrilège portée contre Alcibiade, le procès et la condamnation qui s'ensuivirent sont les faits les plus importants et les plus significatifs de la vie d'Alcibiade. Il est en effet difficile de contester l'importance de ces événements qui changèrent le cours des affaires athéniennes, en modifiant l'issue probable de la guerre de Sicile, et en tournant contre sa patrie les talents d'Alcibiade, son esprit à la fois d'audace et d'intrigue. Mais M. Oberziner soutient cette thèse que l'affaire des Hermocopides révèle au vrai l'état religieux de la Grèce à cette époque, et

Digitized by Google

l'état social; il affirme que le procès a une valeur capitale pour la connaissance de l'histoire d'Athènes, car il doit être regardé comme une réaction contre l'affaiblissement des croyances religieuses, affaiblissement qui résultait de la nature même de la religion, de la corruption des mœurs, du bouleversement général des idées et des lois. Sur ce point, nous avons de la peine à suivre M. Oberziner. Nous sommes bien plutôt disposé à voir dans le procès intenté à Alcibiade, dans l'acharnement qui le poursuivit et avec lui les autres Hermocopides, un effort puissant de ses ennemis — et l'on sait qu'il n'en manquait pas — pour le détruire. La religion ne fut ici que le prétexte; Alcibiade et la jeunesse dorée d'Athènes en avaient fait bien d'autres — Plutarque ne nous le laisse pas ignorer — et le peuple n'avait fait qu'applaudir aux fantaisies de son favori. Mais ce prétexte était toujours dangereux pour ceux contre lesquels on l'employait; grâce à lui Socrate fut condamné à mort. Androclès, cet ennemi juré d'Alcibiade, comme dit Plutarque, ce démagogue qui conduisit toute l'affaire avec une violence inouïe de haine, sut bien manier cette arme, et il se trouva secondé par tout le parti de ceux que l'insolence d'Alcibiade irritait, et de ceux aussi qui cherchaient tous les moyens d'arrêter au début, puis d'entraver l'expédition de Sicile. Alcibiade succomba à la fois aux attaques de ses ennemis privés et de ses ennemis politiques. Quant au peuple, il se retourna contre son idole, parce que l'on sut, à propos d'un fait-divers légèrement scandaleux, exciter le fond de superstition qui sommeillait en lui, et agiter à ses yeux le spectre d'une révolution et d'un tyran. Tout cela, croyons-nous, ressort clairement du récit de Plutarque, et n'est pas contredit par les autres documents que M. Oberziner a mis en œuvre.

Le livre, dont nous critiquons la pensée maîtresse, n'en est pas moins très intéressant. D'abord, autant qu'il nous est permis d'en juger, il est écrit brillamment et avec conviction. Il y a des pages qui, sans être bien neuves, expriment heureusement les idées les plus sages et les plus justes sur l'état de la démocratie athénienne au v^e^ siècle. Nous trouvons avec plaisir des détails bien groupés sur les personnages qui ont été engagés dans le procès, en particulier sur l'orateur Andocide dont l'attitude fut si étrange. Mais nous devons terminer par un reproche: M. Oberziner se laisse aller à gonfler son sujet; il remonte trop haut dans l'histoire pour nous expliquer des choses très simples et il entoure le menu fait qu'il veut mettre en lumière de trop de choses qui le touchent de fort loin; il arrive alors, contrairement à ce que désire l'auteur, que, noyé au milieu d'événements très graves et d'importance extrême, celui qui fait l'objet de son livre se trouve réduit à de minces proportions.

PIERRE PARIS.

Digitized by Google

CRAWFORD HOWELL TOY. — **Judaism and Christianity.** — A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston, Little, Brown and C°, 1890.

C'est un excellent livre, une œuvre de vulgarisation scientifique recommandable à tous égards, pour le fond comme pour la forme, que cet ouvrage du professeur de l'Université d'Harvard dont nous rendons compte trop tardivement. La compétence de l'auteur nous paraît être d'égale valeur dans les domaines si différents de l'Ancien et du Nouveau Testament ; il le fallait bien, pour entreprendre un pareil travail de théologie biblique, et décrire la lente évolution qui conduit des origines religieuses d'Israël à l'Évangile de Jésus et au christianisme des apôtres. Dans ce bref compte rendu, nous n'aurons guère qu'à présenter l'analyse de l'ouvrage, professant en matière d'histoire religieuse d'Israël, les mêmes principes et la plupart des idées exposés dans l'écrit de M. Toy.

L'auteur consacre l'introduction à une étude rapide de la religion en général. Il la définit comme le sentiment originel d'une relation entre la divinité et l'homme, et comme l'effort pour fonder la vie sur quelque chose de supérieur à l'homme, le contenu même de cette religion étant d'ailleurs déterminé par la science et la morale (p. 20). Il accorde aux grands génies religieux un rôle prépondérant dans l'établissement des religions universelles, mais il a le tort d'exagérer ce qu'il appelle l'obscurité de la personnalité de Moïse, qu'il relègue, ou peu s'en faut, avec Zoroastre, dans la région des légendes et des mythes (p. 25).

Le Judaïsme à l'époque d'Esdras, tel est le point de départ de l'étude de M. Toy, qui expose très brièvement, dans un premier chapitre, l'importante histoire littéraire de cette période, ainsi que la formation du canon de l'Ancien Testament. Joël aurait prophétisé dans ces temps d'étroitesse sacerdotale (p. 54), auxquels se rattacheraient aussi les chants d'amour du Cantique des Cantiques (p. 62), double affirmation que nous ne saurions laisser passer sans protestation.

Ces préliminaires achevés, l'auteur entre pleinement dans son sujet, en examinant tout d'abord l'idée de Dieu dans les deux Testaments. Dans ce chapitre d'un haut intérêt, nous nous plaisons à relever en particulier ce qui est dit de la Providence divine dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (p. 80) ; l'auteur remarque avec raison que la notion d'un Dieu amour est, en fait, étrangère au Judaïsme (p. 84), malgré les traces isolées qu'on en peut retrouver dans les deux derniers siècles antérieurs à la prédication de Jésus ; rien de plus vrai que ses observations sur la tendance du Judaïsme, dans les temps qui ont précédé la fondation du Christianisme, à établir des différences hypostatiques dans la nature divine (p. 89), sur le caractère hypostatique incomplet du Saint-Esprit dans les épîtres de Paul (p. 93), sur l'origine philonienne du Logos dans le quatrième évangile (p. 115), sur la christologie des Lettres aux Éphésiens et aux

Digitized by Google

Colossiens dans ses rapports avec la christologie paulinienne (p. 119), sur la caractéristique des miracles attribués à Jésus dans le Nouveau Testament, etc. Le chapitre entier serait à citer pour la connaissance approfondie du sujet et la justesse des points de vue.

Avec le troisième chapitre nous pénétrons dans le domaine de l'angélologie et de la démonologie. Il nous semble que l'auteur a fait une part beaucoup trop petite aux croyances fétichistes dans l'Ancien Testament (p. 141); il ne nous paraît de même pas assez affirmatif sur le culte israélite des ancêtres (p. 143 *note*).

Le quatrième chapitre traite de l'homme et du péché; c'est une étude très consciencieuse et très détaillée de cet important sujet. Nous avons cependant quelques réserves à faire sur l'idée de la constitution de l'homme, dans l'Ancien Testament, telle qu'elle est présentée par l'auteur (p. 173 ss.). Sans doute l'opposition du corps et de l'âme est nettement formulée dans la Bible hébraïque; toutefois l'Hébreu concevait la nature de l'homme comme essentiellement une, témoin, en particulier, la localisation de la vie et de l'âme humaines dans le sang, et même leur confusion avec lui, dans un passage célèbre du Deutéronome (xii, 23). M. Toy n'admet pas, dans le sens qu'on lui donne habituellement, la trichotomie de l'anthropologie paulinienne (p. 180); il nous paraît cependant difficile d'y voir autre chose qu'une trichotomie d'essence. Nous attirons l'attention des lecteurs sur l'analyse, si exacte et si judicieuse à la fois, que l'auteur a faite de la notion de péché dans l'Ancien et le Nouveau Testament; ce qu'il dit de l'origine du péché (p. 193), du serpent de la Genèse (p. 199), de l'évolution de l'idée d'expiation (p 222 ss.) et du passage de cette idée à celle de la satisfaction vicaire (p. 225, 231 ss.), du rôle des partis religieux au point de vue de ces dogmes dans le sein du Judaïsme (p. 249), des rapports de Jésus avec Hillel et le rabbinisme (p. 266), des doctrines pauliniennes, etc., etc., tout cela est marqué au coin d'un esprit critique de premier ordre et d'un historien des religions aussi pénétrant que bien informé. Relevons encore dans ce chapitre une excellente définition du Christianisme (p. 289), représenté comme le plus grand effort, tenté dans le monde pour imposer au légalisme les restrictions nécessaires et indispensables.

Les derniers chapitres sont consacrés à la morale, au royaume de Dieu, dont l'auteur distingue avec soin les quatre transformations successives (p. 304), à l'eschatologie et aux rapports de Jésus avec le Christianisme. Deux index, l'un des citations tirées de la Bible, de Philon et de Josèphe, l'autre des matières traitées et des noms propres, permettent de se servir de la manière la plus facile de l'excellent manuel de M. Toy.

Edouard Montet.

Digitized by Google

W. Baldensperger. — **Das Selbstbewustsein Jesu, im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.** — 2e édition Strasbourg, J. H. Ed. Heitz, 1892, in-8.

Cette seconde édition de l'ouvrage de M. le professeur Baldensperger a été considérablement augmentée. L'auteur y a tenu compte des travaux sur le même sujet, publiés depuis l'apparition de la première édition, et y a répondu aux objections auxquelles elle avait donné lieu. Toutefois il n'a ajouté au texte que ce qui pouvait y trouver place sans nuire à la suite des idées, et a renvoyé à des notes ou à des appendices assez étendus, placés à la fin des chapitres, ce qui ne pouvait rentrer dans le cadre primitif.

Ce n'est pas une Vie de Jésus, une histoire de son activité extérieure que M. Baldensperger a voulu écrire, c'est l'histoire de son développement intérieur. C'est une question difficile et délicate entre toutes, et à laquelle on a donné de notre temps des solutions bien différentes. La source principale des renseignements qui peuvent aider à la résoudre est d'une telle nature que chacun de ces renseignements doit être soumis à une critique sérieuse et approfondie avant de pouvoir être utilisé, et on risque toujours, soit dans ce travail critique préliminaire, soit dans l'usage que l'on fait des résultats obtenus, de se laisser guider involontairement par des idées préconçues, de mettre un sens tout moderne dans des expressions que les hommes du Ier siècle entendaient autrement que nous, ou, pour éviter cette erreur, de tomber dans l'extrême opposé. M. Baldensperger ne s'est pas dissimulé ces difficultés et a voulu avant tout faire œuvre d'historien. Il a commencé son travail par une étude approfondie des espérances messianiques chez les Juifs au temps de Jésus. Il examine successivement, après avoir établi la date de ces documents, le livre de Daniel, les livres Sibyllins, le livre d'Hénoch, où il distingue deux parties, un texte primitif datant de la fin du IIe siècle avant J.-C. et les similitudes qu'il fait remonter au temps des Hérodes; la Petite Genèse ou Livre des Jubilés (milieu du Ier siècle), les Psaumes de Salomon (milieu du Ier siècle av. J.-C), l'Assomption de Moïse Ier siècle, un peu avant la destruction de Jérusalem) et les Apocalypses d'Esdras et de Baruch, qui sont un peu postérieures, et ont été écrites après la destruction de Jérusalem. Nous ne suivrons pas l'auteur dans cette étude et nous nous bornerons à signaler les résultats auxquels il aboutit.

Au temps de Jésus, l'ancien idéal messianique des prophètes a disparu. L'apocalyptique l'a transporté dans le domaine du surnaturel : c'est dans le ciel que se passent les événements. Il reste pourtant quelques fragments de l'ancienne eschatologie prophétique, par exemple la grande lutte finale, dans laquelle le Messie sera vainqueur des puissances du mal; parfois même le drame final se compose de deux actes dont le premier réintroduit le messianisme terrestre. Il n'est pas question du Messie dans le livre de Daniel, mais le *fils d'homme* venant sur les nuées du ciel devait être tôt ou tard, et fut en effet transformé en Messie.

Digitized by Google

C'est ce qui a lieu dans les Similitudes: le Messie y est désigné sous le nom de Fils de l'homme, et la préexistence céleste lui est attribuée. Il a été le *Maleak* de l'Ancien Testament; il a prêché aux anges déchus, parlé à Moïse dans le buisson ardent, etc. C'est lui qui présidera le jugement final. Il y a déjà là toute une christologie avant le christianisme.

En même temps, dans les cercles où se répandaient ces idées eschatologiques, se produisait un changement religieux d'une grande importance. La piété devenait moins légale et moins formaliste, le sentiment du péché et de la faiblesse humaine plus profond; la foi dans la vertu du culte sacerdotal et des expiations légales s'affaiblissait; la repentance commençait à tenir une grande place dans la vie religieuse.

Tel est le milieu dans lequel Jésus a grandi et s'est développé. Le problème à résoudre est maintenant celui-ci : Comment Jésus en est-il venu à se croire et à se donner aux siens comme le Messie? Dans quel sens l'a-t-il fait et comment a-t-il compris son œuvre messianique? Fidèle à sa méthode rigoureusement historique, l'auteur examine, avant de répondre à ces questions, ce que peuvent nous révéler à cet égard l'enseignement de Jésus, l'idée qu'il a eue de ses souffrances et de sa mort, les titres messianiques qu'il a acceptés ou qu'il s'est donnés, la promesse de sa parousie. La personnalité de Jésus ainsi saisie, il aura les éléments nécessaires pour tracer le développement de sa conscience messianique.

Le Règne de Dieu tel que Jésus l'annonce n'est ni purement spirituel ni purement extérieur; les deux éléments s'y rencontrent : la prédication du royaume a une couleur eschatologique incontestable et distingue une période de préparation et une période d'accomplissement. Elle porte sur la repentance, la réconciliation, la confiance en Dieu, et recommande une justice supérieure à celle de la loi. L'œuvre du Messie est une œuvre de salut, et la conscience messianique de Jésus vient de son sentiment religieux. Quant à ses souffrances et à sa mort, Jésus ne les a pas envisagées comme un simple accident; il les a mises dans un rapport étroit avec sa mission; il ne les a pas considérées dès le commencement comme une nécessité, mais du moment qu'il les a prévues, il a, de sa propre initiative, transformé l'idée messianique et a fait de sa mort un élément essentiel de son œuvre. L'idée générale qu'il exprime est qu'il souffre et meurt pour les siens.

Jésus a accepté le titre de Messie, mais en écartant ce qui pouvait entretenir les espérances politiques qui s'y rattachaient. Il s'est nommé lui-même de préférence le Fils de l'homme. Ce titre ne peut avoir été emprunté qu'au livre de Daniel, et a dû, dans la pensée de Jésus, désigner le Messie tel qu'il le concevait, et être ainsi compris par ses disciples et ses contemporains. Jésus n'a dû par conséquent l'employer qu'après la scène de Césarée de Philippe. Enfin la parousie a été pour lui l'acte essentiel, l'accomplissement définitif de sa mission; il a été convaincu qu'il viendrait promptement sur les nuées du ciel pour présider le jugement final.

Digitized by Google

Ces études préliminaires terminées, l'auteur trace de la façon suivante le tableau du développement de la conscience messianique de Jésus : doué d'un sentiment religieux intense et profond, Jésus a dû de bonne heure connaître et partager les espérances messianiques de son peuple et de l'entourage au milieu duquel il a été élevé. Nous ne pouvons pas nous le représenter comme ayant eu, à cet égard, dès son enfance, un idéal supérieur à celui de son temps. Il a dû ensuite distinguer les différents courants eschatologiques qui se manifestaient parmi les Juifs de son temps, et se sentir plus particulièrement attiré vers la tendance haggadiste, non par un travail de réflexion critique, mais en raison des affinités de sa nature religieuse pour une piété plus libre et plus vivante. Il s'est senti d'autant plus éloigné de la tendance la plus générale du judaïsme d'alors, de sa piété roide et légale, qu'il connaissait un autre moyen de s'approcher de Dieu ; le sentiment de la misère et de l'oppression de son peuple, qui soupirait après la délivrance, mais ne jouissait pas de la même paix que lui, développa de jour en jour dans son âme le désir de voir arriver les temps messianiques.

Alors retentit tout à coup l'appel de Jean-Baptiste. Jésus se rendit au désert et fut baptisé. C'est à cette occasion qu'il entendit au fond de sa conscience la voix qui le proclama Messie ; ce ne fut pas une résolution qu'il prit, mais une révélation à laquelle il était préparé et qu'il reçut. Ses idées sur les temps messianiques ont dû d'abord rester les mêmes qu'auparavant, et n'ont pas été changées par cet événement comme par un coup de baguette magique. La croyance générale était alors que le règne de Dieu se manifesterait d'une façon extérieure et sensible ; cette idée était aussi dans l'esprit de Jésus, quoiqu'elle ne fût pas au premier plan. Il devait donc s'attendre, une fois qu'il avait acquis la certitude qu'il était le Messie, à quelque événement extraordinaire, semblable à celui qu'il annonça plus tard pour le moment de sa parousie, et qui serait pour lui un signe que l'heure était venue de commencer son œuvre. Cet événement tardant à venir, il en résulta au fond de son être une crise dont le souvenir nous a été conservé dans le récit de la Tentation, récit qui n'est pas un mythe, mais qui doit avoir un fond historique. Les différentes scènes de la tentation s'accordent en effet avec les dispositions d'esprit de Jésus à ce moment. Au sortir de cette crise, il rejeta l'idéal du Messie davidique, vers lequel il ne penchait guère, mais auquel il avait pu pourtant s'arrêter et n'attendit plus de signe visible pour confirmer sa messianité. Pour le moment, le Règne de Dieu consistait pour lui en foi et en paix : Dieu saurait en son temps accorder à son peuple, d'une manière visible, la bénédiction promise. Et comme le péché et le manque de confiance en Dieu étaient le grand obstacle à la réalisation de la promesse, la devise messianique fut naturellement tout d'abord : amendez-vous et croyez à l'Evangile. Ce qui aux yeux des Juifs était une simple préparation devint pour lui la chose principale. Toutefois ce n'est que momentanément et provisoirement qu'il renonça à la glorieuse manifestation du Règne de

Digitized by Google

Dieu ; il n'abandonna en rien la foi en son avènement futur, autrement il aurait rompu complètement avec les idées de son peuple, et une pareille spiritualisation n'était pas possible alors. L'hypothèse qu'il n'aurait pas du tout pensé à l'avenir est inadmissible. Il considèra même toujours l'avènement du Royaume comme prochain et commença son ministère avec une ardeur qui témoigne d'une espérance à court terme. Toutefois il eut peu à peu le sentiment que la fondation du Royaume demanderait plus de temps qu'il ne l'avait pensé d'abord. Celui-ci se présenta de plus en plus à lui dépouillé de sa forme extérieure ; l'œuvre principale du Messie était de l'établir dans les cœurs, mais la conception eschatologique ne disparut pas tout à fait. Ce développement, fruit de l'expérience, ne se fit pas sans luttes : dans ses heures passées dans la solitude et la prière, Jésus a dû se demander plus d'une fois comment le Royaume se réaliserait enfin, et, tant qu'il fut dans cette incertitude, il ne se déclara pas ouvertement Messie.

Enfin la lumière se fit. A la fin de son séjour en Galilée, qui forme la première phase de son ministère, sentant croître autour de lui l'hostilité des chefs de son peuple, il eut d'abord le pressentiment, puis la certitude de ses souffrances et de sa mort. La scène de Césarée de Philippe montre le point central de cette évolution de sa pensée. Alors seulement il accepte le titre de Messie et se donne lui-même celui de Fils de l'homme. Mais il annonce en même temps à ses disciples qu'il doit mourir pour les siens et que la réalisation glorieuse du Royaume n'arrivera qu'après sa mort. Elle aura lieu lorsque le Messie reviendra sur les nuées du ciel et que le Fils de l'homme apparaîtra dans sa gloire pour le jugement final. L'idée du Règne de Dieu s'est donc présentée à Jésus sous trois phases successives : il est d'abord à venir, et comme planant entre ciel et terre, selon la conception du temps ; ensuite il est plutôt intérieurement présent ; enfin il est de nouveau à venir et transcendant, et devient véritablement le Royaume des cieux.

La scène de la Transfiguration est bien à sa place dans les récits évangéliques après ces événements : c'est le pendant de celle du Baptême. Dès lors Jésus laisse tomber tous les voiles ; son entrée à Jérusalem, la purification du temple posent ouvertement la question messianique. La faveur du peuple le soutient jusqu'à ce qu'il soit devenu évident qu'il ne peut ni ne veut réaliser les espérances politiques traditionnelles, puis l'abandonne ensuite. Sa mort n'est explicable que si on l'a pris sérieusement pour un personnage messianique.

Tels sont les résultats auxquels aboutit M. Baldensperger. Il faut reconnaître tout d'abord qu'il y a là un effort remarquable pour faire rentrer la personne de Jésus dans son cadre historique. La trame de ce développement intérieur que nous dépeint le savant professeur est si serrée, les objections qu'on pourrait formuler sont si habilement réfutées, ce développement lui-même est présenté d'une façon si naturelle au point de vue psychologique, et en même temps si conforme aux textes des Synoptiques, dans un langage si clair et si facile que le

Digitized by Google

lecteur est entraîné à la suite de l'auteur et sent à chaque page la conviction se fortifier dans son esprit. Évidemment les choses ont pu se passer ainsi ; et en tout cas, pour la première période du ministère de Jésus, jusqu'à la scène de Césarée de Philippe, on peut dire que l'auteur est parvenu à donner à sa solution un très haut degré de vraisemblance. Ses résultats me semblent à peu près définitivement acquis.

Mon impression est tout autre pour la seconde période, relativement à ce qui s'est passé dans l'âme de Jésus immédiatement avant et après le mémorable entretien où il accepta le titre de Messie. Là la question se complique et les difficultés surgissent en foule. Si les textes des Synoptiques concernant la parousie pouvaient être considérés comme authentiques, la solution de M. Baldensperger serait la seule possible ; mais ce n'est pas là le cas ; toute l'eschatologie de nos trois premiers évangiles est plus que suspecte, et M. Baldensperger, dans son scrupule d'historien, a, je crois, accordé une confiance beaucoup trop grande à ces textes.

D'après les récits des Synoptiques, Jésus, à partir de l'entretien de Césarée de Philippe, annonce ouvertement à ses disciples les événements qui vont arriver, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, sa parousie ; cependant les disciples agissent à partir de ce moment et surtout après sa mort comme s'ils n'avaient jamais entendu parler de sa résurrection et du glorieux avènement qui devait arriver avant la fin de la présente génération. Jésus leur a parlé de ses souffrances et de sa mort assez clairement pour que Pierre ait cru devoir le reprendre, et pour qu'ils fussent remplis d'effroi (*Marc*, x, 32). S'il avait parlé de sa résurrection dans les termes employés par les récits, l'observation de Pierre n'aurait eu aucune raison d'être, et s'il leur avait annoncé sa parousie, les sentiments des disciples seraient incompréhensibles. Après la mort de Jésus, le sentiment des disciples est que tout est fini ; les femmes se disposent à l'ensevelir comme si elles n'attendaient rien d'extraordinaire ; quand l'ange leur annonce la résurrection elles sont remplies d'effroi ; quand elles viennent raconter aux disciples ce qui leur est arrivé, ceux-ci ne veulent pas les croire et traitent leur récit de rêverie ; quelques-uns ont encore des doutes, même quand le Maître leur est apparu en Galilée. L'impression produite par tous ces récits est que la résurrection de Jésus est pour eux une joyeuse surprise, un événement inespéré. Ce fait a la même importance historique que l'entretien de Césarée de Philippe ; il nous permet de contrôler les récits qui précèdent, et est absolument inconciliable avec les textes eschatologiques qu'ils renferment.

Ces textes portent d'ailleurs en eux-mêmes la marque évidente de leur inauthenticité. Les instructions données par Jésus à ses apôtres, *Matth.*, x, sont une véritable apocalypse : non seulement Jésus n'a pas pu, dans cette circonstance, tenir le langage qui lui est prêté, mais il n'y a pas dans le cadre historique de la vie de Jésus une seule place où l'on puisse mettre ce discours. Le morceau porte sa date : il est un des plus anciens du genre et a dû être écrit

Digitized by Google

au moment où l'évangile commençait à se répandre en Judée, quand déjà les fidèles de Jérusalem avaient subi quelques persécutions, et avant qu'il fût sérieusement question de la mission chez les payens. Le grand discours eschatologique, *Matth.*, XXIV et parall., est dans le même cas. Le texte de Matthieu, qui semble le plus ancien, se compose de trois morceaux de date différente : XXIV, 5-14, qui est une petite apocalypse complète, datant d'une époque où l'évangile était largement répandu chez les payens, mais où on ne prévoyait pas encore les événements qui aboutirent à la destruction de Jérusalem ; 15-35, une autre apocalypse écrite un peu avant cet événement ; enfin 16-51, auquel se rattache la parabole des Vierges sages et des Vierges folles, écrit à un moment où les fidèles trouvent que « l'Époux tarde à venir » et où on n'attend plus aucun signe, où on ne fixe plus de date à l'événement. Le passage *Luc*, XVII, 22-37, si singulièrement placé après 20-21, n'est qu'une compilation d'idées disparates puisées dans ces différents morceaux. Toutes ces pièces ont le caractère commun aux apocalypses ; elles sont historiquement exactes jusqu'à la date de leur rédaction et contiennent pour le reste des prophéties que l'événement n'a pas justifiées.

Ce ne sont pas là des discours tenus par Jésus à ses disciples, mais des pièces écrites et destinées à des lecteurs de la seconde moitié du 1er siècle. La mort, la résurrection, l'ascension et la parousie de Jésus forment un cercle apocalyptique dont nous ne trouvons jamais tous les éléments réunis dans les Synoptiques, comme ils le sont par exemple dans le premier chapitre du livre des Actes. La mort et la résurrection sont habituellement ensemble, mais la parousie ne s'y trouve nulle part directement et clairement rattachée. L'annonce de la résurrection a été introduite la première dans les textes, et ce n'est que plus tard que les discours et les paroles concernant la parousie y ont pénétré à leur tour. Il en résulte une incohérence frappante : la parousie est comme suspendue en l'air. Cela était suffisamment clair pour les lecteurs de la dernière moitié du 1er siècle en vue desquels cela a été rédigé, mais avant la mort de Jésus les disciples n'y auraient rien compris.

Ces textes ne peuvent donc rien nous apprendre sur les idées et les espérances de Jésus dans les derniers temps de sa vie. Autant qu'on peut le présumer, ses disciples étaient encore attachés aux espérances politiques traditionnelles, et il cherchait à redresser leurs idées à cet égard (*Marc*, IX, 33-35; X, 35-45); mais comment il se représentait lui-même la réalisation du Royaume, c'est un point qui reste pour nous obscur. Le titre de Fils de l'homme ne saurait nous donner quelque lumière à cet égard tant que son origine et le sens que Jésus y attachait ne seront pas plus solidement établis. Je ne crois pas que Jésus ne se soit pas préoccupé de cet avenir de son œuvre, mais il se peut qu'il ne soit pas parvenu à trouver la lumière qu'il cherchait. La scène de Gethsémané trahit, semble-t-il, quelque chose de plus que l'angoisse de la souffrance et de la mort, et le dernier mot de Jésus mourant sur la croix (*Marc*, X, 34) confirme cette impression.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit, le beau et remarquable travail de M. Baldensperger n'en a pas moins une grande valeur scientifique, et s'il n'a pas définitivement résolu le difficile problème historique auquel il est consacré, il a du moins répandu une vive lumière sur quelques-unes de ses parties.

EUG. PICARD.

H.-M. HEMMER. — **Histoire de l'Église**, t. I, traduite de l'allemand de M. le Dr *Funk*, avec une préface de M. l'abbé *Duchesne*. — Paris, Colin ; 1 vol. in-12 de XII et 566 p.

M. l'abbé Hemmer, ancien élève de l'Institut catholique de Paris et de l'École des Hautes-Études, a publié chez Colin le premier volume d'un manuel d'histoire ecclésiastique, traduit de l'allemand, mais avec des modifications, des compléments et quelques suppressions qui ne permettent pas d'y voir une simple reproduction française de l'original allemand. Quand sur un point déterminé on voudra connaître l'opinion personnelle du professeur Funk, de la Faculté de théologie de Tubingue, il faudra recourir à son manuel allemand, sans se croire autorisé à conclure partout du texte français publié par M. Hemmer au texte original du savant historien allemand.

Le traducteur, en effet, n'a pas tant voulu faire connaître les idées de M. Funk que procurer au public français et spécialement au clergé français un manuel d'histoire ecclésiastique doté d'une réelle valeur scientifique. Il est triste à dire que nous n'avons pas en France un seul bon manuel dans cet ordre d'études et que, malgré le grand nombre d'ecclésiastiques, de théologiens et de séminaires que nous possédons, nous sommes obligés de recourir à l'Allemagne pour pouvoir offrir aux jeunes gens un résumé sérieux et scientifique de l'histoire de l'Église chrétienne. Rien ne prouve mieux à quel point les études scientifiques ont été négligées dans les institutions jusqu'à présent consacrées aux sciences religieuses et combien il était nécessaire de donner à cet ordre de connaissances de nouveaux foyers et des sanctuaires plus indépendants des intérêts purement ecclésiastiques. Dans le petit monde théologique protestant de langue française il y a les manuels de M. Étienne Chastel, jadis professeur à Genève, excellents pour tout ce qui concerne la genèse, le développement, l'évolution générale de l'Église, pour faire comprendre la logique interne de son histoire, mais trop incomplets pour suffire aux besoins de l'enseignement et aux exigences de l'érudition moderne. D'ailleurs l'esprit rationaliste et protestant qui les inspire suffirait à les faire exclure de l'enseignement du clergé catholique.

En Allemagne, au contraire, les manuels abondent, aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants, et la concurrence, la liberté relative que les professeurs de théologie ont su conserver même dans les Facultés de théo-

Digitized by Google

logie catholique, ont imprimé à ces publications un caractère pratique à la fois et scientifique dont nous pouvons tous faire notre profit. Dans le nombre des modèles qui s'offraient à lui, le choix de M. Hemmer a été heureux. Formé à l'école de M. l'abbé Duchesne il ne pouvait pas hésiter. C'était le manuel de M. Funk, l'éditeur bien connu des Pères apostoliques et l'auteur de plusieurs ouvrages de critique historique fort estimables, qu'il fallait adopter de préférence à tout autre, — les manuels rédigés par des théologiens protestants, bien entendu, étant d'avance exclus du concours. Car pour nous qui prenons notre bien aussi volontiers chez un historien catholique ou chez un historien protestant, nous n'aurions pas hésité à choisir plutôt le manuel de Hase ou surtout le manuel, pratique et complet par excellence, de Kurtz, dont les éditions, soigneusement tenues au courant des progrès de la science, se succèdent presque d'année en année.

Le manuel de Funk, lui aussi, a de grandes qualités. Il est clair; il procède d'une manière conforme aux exigences de la méthode scientifique; il contient les détails essentiels sans surcharge; ses divisions et subdivisions sont bien conçues; sa bibliographie donne les ouvrages principaux sans encombrement et sans exclure absolument les ouvrages de valeur protestants. Il est en général objectif, comme disent les Allemands; M. Funk expose les faits sans y mêler de théories et en subissant aussi peu que possible le joug de la tradition ecclésiastique. Il accorde plus de place à l'histoire des institutions ecclésiastiques, des éléments du culte, que ne le font la plupart des manuels protestants, dont les auteurs sont plus préoccupés de suivre l'histoire de l'idée.

Le manuel de M. H. est donc une excellente acquisition pour notre littérature historique française, à la seule condition que l'on n'oublie pas, en le consultant, que le témoignage de l'auteur a besoin d'être contrôlé partout où les questions de l'autorité de l'Église romaine et spécialement du Saint-Siège sont en jeu. M. Funk, en effet, et son traducteur, M. Hemmer, sont d'une sincérité absolue et s'abstiennent en général de toute espèce d'appréciation sur les faits qu'ils énoncent. Mais il est impossible de se dépouiller entièrement de ses convictions ni de faire absolument abstraction du milieu dans lequel et pour lequel on écrit. On ne fait pas de théorie; on s'abstient de donner son avis sur les événements racontés; mais on ne peut pas raconter tous les faits de l'histoire, surtout dans un manuel. Naturellement on retient de préférence ceux qui vous paraissent les plus importants, c'est-à-dire ceux qui s'accordent avec votre conception générale de l'histoire. Les autres, on ne les voit pas, parce qu'on n'aime pas à les voir, ou l'on glisse dessus sans s'y arrêter. C'est ainsi que tout ce qui concerne la formation des écrits et du canon du Nouveau Testament est à peu près passé sous silence. C'est ainsi que dans le paragraphe 23 (p. 92 et suiv.) les quelques faits auxquels on peut rattacher une certaine primauté de l'Église romaine des premiers siècles sont complaisamment développés et même quelque peu forcés, tandis que d'autres faits, telles que les controverses du pape Anicet avec saint

Digitized by Google

Polycarpe, du pape Victor avec les évêques d'Asie, du pape Étienne avec saint Cyprien, etc., sont tout simplement passés sous silence. C'est ainsi qu'au paragraphe 90 la période connue sous le nom de Pornocratie romaine, cette triste période où l'Église de Rome est entièrement livrée aux intrigues et aux passions des deux Théodora et de Marozie, est non pas passée sous silence, mais exposée avec une prudence et avec des réserves qui dénaturent la réalité historique. Le principe qui inspire l'auteur en cette matière délicate entre toutes est exposé par lui à la p. 512 : « Le siège de Rome avait été regardé de tous temps comme le premier et le plus important de l'Église; mais la primauté en est marquée par les faits d'une manière très inégale, suivant les époques de l'histoire. » Peut-on faire un reproche à M. l'abbé Hemmer de n'avoir pas insisté sur les faits qui marquent cette primauté d'une manière tellement différente des autres qu'ils les contredisent? Nous ne le pensons pas; autant aurait valu, pour M. Funk comme pour lui, renoncer à leur entreprise. Il importe seulement de mettre en garde le lecteur, spécialement celui qui n'est pas familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, afin que sur tous les points où la doctrine catholique romaine sur l'autorité de l'Église est intéressée, il contrôle et complète les renseignements du manuel de M. Hemmer par des informations puisées auprès d'autres historiens d'une inspiration différente.

Le péché d'omission que nous relevons dans ce manuel est surtout sensible dans les chapitres relatifs à l'antiquité chrétienne. Non seulement l'histoire du Canon est à peu près complètement passée sous silence; non seulement l'histoire de la formation de l'autorité ecclésiastique est incomplète, mais l'histoire même de la première formation du dogme n'est pas davantage exposée. A partir du concile de Nicée les décrets de l'Église et les controverses qu'ils exaspèrent sous prétexte de les calmer, sont racontés d'une manière généralement impartiale. Pour la période antérieure nous trouvons bien, au chapitre quatrième, le tableau des hérésies et des schismes des trois premiers siècles, mais nulle part un tableau des croyances de la Grande Église, de l'Église catholique en formation. Or, le concile de Nicée, s'il est un point de départ pour l'orthodoxie de l'Église, est en même temps pour l'historien un point d'arrivée, la résultante d'un lent et fécond travail de gestation dogmatique, dont il est indispensable de se rendre compte pour comprendre la constitution officielle de la doctrine chrétienne. En lisant le manuel de MM. Funk et Hemmer, on s'en douterait à peine. Les décisions du concile d'Elvire, en 300, sont mises sur le même plan que les renseignements fournis par les épîtres aspostoliques ou par la *Didaché*, comme les éléments épars d'une même situation ecclésiastique, tandis qu'ils devraient au contraire servir à établir les étapes de l'évolution des Églises chrétiennes primitives.

Tel qu'il est, malgré ces défauts peut-être inévitables dans la condition où se trouvent les auteurs, ce manuel représente un grand progrès de l'esprit scientifique dans l'enseignement du clergé. Sa publication témoigne de l'esprit nou-

Digitized by Google

veau qui souffle dans une partie du jeune clergé français. Grâce à l'impulsion éclairée du pape actuel, la défiance du clergé catholique à l'égard de la science moderne et la réfutation par voie d'anathème font place à un vigoureux effort pour opposer à la science anticatholique une philosophie et une histoire, à la fois scientifiques par la méthode et catholiques par les convictions. Les intérêts généraux de la science qui, elle, n'est d'aucune confession, ne peuvent que profiter de cette concurrence. Et quand on songe aux ressources énormes d'hommes, d'intelligences et d'argent dont le clergé français peut disposer, on se prend à espérer que la France verra bientôt une nouvelle génération d'ecclésiastiques capables de contribuer à sa grandeur scientifique, comme l'ont fait les Bénédictins et les Oratoriens.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu un nombre exceptionnellement abondant d'ouvrages français relatifs aux religions asiatiques. Sans avoir la prétention de discuter ici la valeur technique de ces travaux, — d'autres collaborateurs d'une compétence plus spéciale s'en chargeront plus tard, — nous ne pouvons pas laisser passer ces publications sans les signaler dès maintenant à l'attention de nos lecteurs. Ils constateront par la même occasion que la plupart de ces livres nouveaux paraissent dans les diverses collections groupées sous le titre commun d'*Annales du Musée Guimet*, et ils se féliciteront sans doute avec nous de l'essor fécond que l'institution du Musée des Religions a donné en France aux études sur les religions orientales.

Commençons par celui qui a la portée la plus générale : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, par *M. Paul Regnaud*, professeur de sanscrit et de grammaire comparée à la Faculté des lettres de Lyon (Paris. Leroux; 1er volume gr. in-8° de VIII et 419 p.). Ce volume inaugure une nouvelle série des *Annales du Musée Guimet*, dite « Bibliothèque d'études » qui prendra place entre la grande collection in-4° destinée surtout à la publication de textes sacrés orientaux et la « Bibliothèque de vulgarisation » en petits volumes in-12. Comme le titre l'indique, le nouvel ouvrage de notre honorable collaborateur vise un double but : d'une part, c'est l'exposé d'un système d'interprétation du Rig-Véda; d'autre part, c'est une nouvelle revendication en faveur de l'importance capitale des hymnes védiques pour la reconstitution des origines de la mythologie indo-européenne. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, détermine la position prise par l'auteur à l'égard de ses prédécesseurs, les principes dont il s'inspire pour la fixation du sens des mots védiques et la critique du texte, et l'application de sa méthode d'interprétation aux mythes de l'aurore, de la descente du Soma, et de Rohita. Le second volume contiendra des études sur divers autres mythes, — d'Apâm Napât, de Yama et des Pitris, etc., — sur l'évhémérisme appliqué à l'interprétation des hymnes védiques, sur le vrai sens des formules du Rig-Véda considérées comme philosophiques. Il se terminera par un résumé général des idées védiques et par une

Digitized by Google

explication de la mythologie grecque, d'après la méthode indiquée par les origines de la mythologie brâhmanique.

C'est, on le voit, un vaste programme que M. Regnaud s'est tracé et en quelque sorte son manifeste scientifique dans la grande controverse engagée autour des origines de la mythologie indo-européenne. A l'exemple de Bergaigne il considère les hymnes védiques, non comme le reflet des impressions provoquées par le spectacle des phénomènes de la nature, mais comme des chants liturgiques, s'appliquant au sacrifice; il va même plus loin, en refusant de voir un lien quelconque entre le sacrifice terrestre et le sacrifice céleste, mystique et idéal, célébré par les divinités védiques. Mais, d'une part, ce caractère liturgique des hymnes ne lui paraît pas compromettre leur haute antiquité; d'autre part, il ne pense pas que les chants védiques, ainsi compris, perdent leur valeur comme les plus anciens témoins littéraires des croyances et des pratiques religieuses des peuples de race aryenne. Ce ne sont pas des monuments d'une religion savante, composée de matériaux usés dont le sens vrai n'était plus compris des poètes sacerdotaux qui les employaient; car cette conception suppose que la période liturgique à laquelle ils appartiennent aurait été précédée d'une période naturaliste, dans laquelle les formules combinées par les rishis avaient un sens naturel et simple. Or, c'est là ce que M. Regnaud conteste. « Non seulement, dit-il (p. 64), le culte des phénomènes naturels et de leurs agents n'a pas devancé, du moins de la manière dont on l'entend, celui des éléments du sacrifice, mais la déification du soleil, de la terre, du vent, des eaux, etc., a été postérieure à la religion d'Agni et de Soma. On peut dire même que les divinités cosmiques et météorologiques ne sont que les figures des divinités liturgiques et que celles-là ne se sont adjointes d'abord à celles-ci qu'à titre de doublets purement métaphoriques et verbaux. »

Si M. Regnaud rejette la théorie naturiste, solaire ou météorologique, de Max Müller ou de Kuhn, on voit par ce qui précède qu'il conserve l'idée que les mythes sont le résultat d'une maladie du langage. C'est la poésie liturgique, d'après lui, qui est l'antécédent, la poésie mythologique le conséquent. Cette doctrine ne laissera pas d'étonner beaucoup de lecteurs, car elle ne semble pas conforme à la psychologie, ni à l'expérience. Sans doute, des formules mal comprises ont pu donner naissance à des mythes ou à des légendes, c'est-à-dire à de fausses interprétations; tel a été le cas par exemple des mystères grecs. Mais ces formules, à leur tour, ne nous apparaissent jamais comme des éléments primitifs. Elles présupposent des divinités, des croyances relatives au mode d'action de ces divinités, bref tout un ensemble de données religieuses dont elles sont l'interprétation ou l'application. Du moment que l'on admet le caractère rituel et sacerdotal des hymnes védiques — et il semble bien difficile de ne pas l'admettre après les travaux de MM. Bergaigne et Oldenberg — nous ne voyons pas bien comment on peut revendiquer pour eux la valeur de documents primitifs. C'est à peu près comme si l'on expliquait l'Évangile par le canon de la messe.

Digitized by Google

La véritable pierre de touche des théories sur le Rig-Véda, c'est la traduction des hymnes védiques. M. Regnaud qualifie quelque part son livre de préparation à une traduction du Rig. Espérons que la perspective qu'il ouvre là se réalisera un jour. Jusqu'à présent, il faut l'avouer, les profanes qui ne sont pas capables d'entreprendre eux-mêmes une traduction semblable, ne comprennent pas grand'chose à celles qui leur sont présentées. Et quand nous voyons toute la science, toute la perspicacité, toute la vigueur d'intelligence que des hommes comme M. Regnaud consacrent à la traduction de quelques hymnes, aboutir à tant d'énigmes, nous sommes tentés de croire avec M. Whitney qu'il est impossible de les traduire en produisant un sens suivi, « parce que cet élément y faisait défaut dès le commencement » (cf. *Revue de l'Hist. des Rel*, t. VI, p. 138).

Quoique nous ne soyons pas d'accord avec M. Regnaud sur les thèses générales de son livre, nous ne l'en félicitons pas moins chaleureusement d'avoir publié une œuvre d'une aussi grande portée. Elle ne manquera pas de ranimer une discussion qui ne concerne pas les seuls indianistes, mais à laquelle tous les hiérographes et j'ajouterai tous ceux qui ont souci des grands problèmes de l'histoire sont également intéressés.

Les grandes « Annales du Musée Guimet » se sont enrichies de plusieurs volumes nouveaux dont deux ont déjà été distribués. Le t. XIX contient la seconde partie de la traduction française du *Lalita-Vistara* ou Développement des jeux, c'est-à-dire des événements qui se sont accomplis par la puissance du Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication. Dans la première partie M. *Ph. Foucaux*, professeur au Collège de France, nous avait donné la traduction du texte (voir le t. VII des *Annales*). La seconde partie contient les notes explicatives, les variantes du texte établies principalement avec le secours de la traduction tibétaine du Kanjour et un index pour les deux volumes. Par sa nature même cet ouvrage échappe à l'analyse. Le *Lalita-Vistara*, on se le rappelle, est un des neuf principaux livres de la Loi, ou dharmas, des Népâlais et renferme l'histoire divine et humaine de Çakya-Mouni. Eugène Burnouf avait déjà traduit en français le *Lotus de la Bonne Loi*. En achevant la traduction du *Lalita Vistara*, M. Foucaux a accompli une œuvre de longue haleine dont il serait fort désirable que tous les amateurs de bouddhisme de nos jours tirassent quelque profit. Quant aux autres dharmas on peut en trouver une analyse détaillée dans l'ouvrage de feu Râjendralâla Mitra intitulé : *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1882).

Le tome vingtième des *Annales* contient une traduction, avec commentaires, des principaux *Textes taoïstes*, par M. *de Harlez*, d'après les originaux chinois. Naturellement le savant sinologue de Louvain nous donne d'abord le livre fondamental du Taoïsme, le *Tao-te-king*, mais il ne s'en tient pas là ; il y a joint le *Wen-tze*, à proprement parler le commentaire du précédent, puis *Han-fei-tze*, *Ko-hiuen*, etc. Il n'a pas suivi l'ordre chronologique, mais en quelque sorte l'ordre de dégénérescence. Le Taoïsme s'est perdu dans le charlatanisme et la

Digitized by Google

superstition, mais M. de Harlez accorde une sérieuse valeur philosophique à quelques-uns de ses documents les plus autorisés et il n'est pas loin de penser que la réputation d'absurdité, trop généreusement accordée à la doctrine taoïste, provient en grande partie des erreurs de ses traducteurs, sans en excepter Stanislas Julien, et des commentaires malveillants des lettrés confucéens. « L'ontologie de Lao-tze, dit-il (p. 25), a des vues d'une grande élévation et sa morale est d'une grande pureté. Compris comme il doit l'être et dépouillé de ses apparences d'un mysticisme paradoxal, son système est, dans son cadre étroit, le plus profond et le plus sage que l'antiquité ait jamais produit. Maintes fois il se rencontre avec les doctrines évangéliques et l'on croirait souvent, en parcourant le *Tao-te-king*, avoir ouvert quelque livre de nos ascètes. »

La traduction de M. de Harlez a le grand avantage d'être claire. D'autres diront si elle est fidèle. En outre chaque texte est accompagné d'une traduction et de notes explicatives, bien adaptées aux besoins du public auquel ces traductions s'adressent. C'est là un exemple que bien des traducteurs de textes orientaux auraient avantage à méditer.

Aux trois ouvrages considérables que nous venons de signaler, il faut joindre un petit livre qui émane également du Musée Guimet et qui est dû au conservateur même du Musée, M. *de Milloué* : *Introduction au Catalogue du Musée Guimet. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés* (Paris. Leroux; in-12 de 159 p.). Les proportions mêmes de ce volume montrent que nous avons affaire à un petit manuel élémentaire qui permettra aux visiteurs du Musée de se faire une idée d'ensemble des religions dont ils contemplent les monuments. Les chapitres relatifs aux religions de l'Inde, de la Chine et du Japon, qui sont les plus développés, en rapport avec la place prépondérante que ces religions occupent dans les collections du musée, sont une réédition revue et corrigée de l'introduction qui se trouvait en tête de la seconde édition du *Catalogue* publié précédemment par l'auteur. Les chapitres sur les religions de la Grèce et de Rome et les notices extrêmement succinctes sur les religions sémitiques sont nouveaux. M. de Milloué, en rédigeant ce court manuel, a rendu un réel service au public auquel une initiation, si résumée soit-elle, est indispensable pour qu'il puisse tirer quelque profit de ses visites au Musée.

Avec le dernier livre de M. *Charles Byse : Au Bengale, Babou Keshoub Chander Sen, un réformateur religieux et social* (Paris. Grassart; Lausanne. Payot; in-12 de VI et 320 p.), nous rentrons dans l'Inde, mais dans l'Inde moderne, avec ses curieux essais de rénovation religieuse. Keshoub Chander Sen n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. M. Goblet d'Alviella lui a consacré ici-même une notice nécrologique assez étendue (t. IX, p. 85), et dans son bel ouvrage sur « l'Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous », il a fait une large place au théisme hindou et à son principal représentant. Aussi bien M. Byse n'a-t-il pas la prétention de découvrir Keshoub

Digitized by Google

Chander Sen, mais de le faire découvrir à un grand nombre de chrétiens qui ignorent son existence ou qui, s'ils connaissent son nom, ne connaissent guère autre chose. M. Byse est animé d'une vive admiration pour Keshoub; il a ressenti à distance la puissance de séduction que le réformateur hindou exerçait, de l'aveu de tous ceux qui l'ont approché, sur son entourage. Il semble même avoir été quelque peu effrayé d'un enthousiasme, qui paraissait inquiétant aux regards scrutateurs d'une rigoureuse orthodoxie (p. 5). Ces scrupules l'ont poussé à élargir son enquête; nous n'avons donc pas lieu de les regretter. Nous recommandons la lecture de son livre spécialement à tous ceux qui n'ont pas fait une étude personnelle des choses de l'Inde et qui s'intéressent aux choses religieuses. Ils y apprendront tout d'abord à s'intéresser à l'histoire des religions, en dehors du cercle exclusif du christianisme. Ils y feront connaissance avec l'une des figures les plus originales, les plus profondément religieuses et, malgré ses défauts et ses inconséquences, les plus sympathiques de notre siècle. Ils y puiseront une leçon de largeur et de tolérance qui, venant d'un chrétien aussi croyant que M. Byse, aura doublement d'autorité. Le passage suivant mérite d'être cité textuellement :

« Depuis un certain nombre d'années, nous avons noué des relations, aux extrémités de l'Orient, avec des pays jusqu'alors fermés; et cette connaissance, féconde à plus d'un titre, nous suggère de profitables, mais humiliantes réflexions. Nous commençons, à contre-cœur, à nous avouer que cette civilisation occidentale et soi-disant chrétienne, dont nous étions si fiers, n'a pas sur toute la ligne une supériorité bien évidente; que les Indiens, les Japonais, les Chinois même, ces peuples sur lesquels nous laissons tomber des regards de dédain, ont certaines leçons à nous donner. Leurs institutions domestiques et civiles, leurs procédés scientifiques, leur littérature et leur philosophie, leur culte et leurs croyances, toute leur façon d'envisager le monde nous a surpris d'abord comme quelque chose d'inférieur, d'arriéré, où l'absurde se mêle à l'enfantin. Quand pourtant nous prenons la peine de creuser au-dessous des apparences qui nous choquent, pour nous rendre sérieusement compte du point de vue de ces frères étrangers et longtemps inconnus, nous arrivons bientôt à comprendre qu'il a sa raison d'être, sa vérité relative, ses avantages, qu'il correspond à un certain côté des choses ordinairement ignoré chez nous, ou laissé à l'arrière plan.

« Sachons donc respecter, au milieu même de ses égarements, ce point de vue général des grandes nations du Levant. Loin de mériter d'être violemment combattu, puis purement et simplement supplanté par le nôtre, il doit se maintenir, en se purifiant sans cesse, non seulement pour que les merveilles des anciennes sociétés orientales se reproduisent dans les âges futurs, mais pour que, instruits nous-mêmes par un contact intime avec cette immense portion de l'humanité, nous puissions nous élever à une conception plus haute, plus nette et plus riche, de nos facultés, de nos droits et de nos devoirs » (p. 253-4).

Digitized by Google

Voilà de belles et bonnes paroles. On est d'autant plus étonné de constater un peu plus loin que l'auteur ne comprenne pas mieux pourquoi Keshoub et ses disciples, tout en rendant au Christ un éclatant hommage, n'ont pas pu faire acte d'adhésion au christianisme dogmatique de l'orthodoxie protestante. C'eût été la négation même de leur universalisme religieux, s'ils avaient reconnu qu'en dehors de la participation au sacrifice expiatoire du Christ il n'y a pas de salut pour l'homme. Si Keshoub et ses amis ont surtout subi l'influence du christianisme unitaire des Théodore Parker, des Emerson, des Channing, ce n'est pas au hasard qu'il faut l'attribuer, au fait qu'ils furent mis en contact avec ces auteurs avant d'entrer en relation avec des représentants d'autres confessions chrétiennes, mais bien plutôt au fait que pour ces juges non prévenus le christianisme des réformateurs américains était plus fidèle à l'Évangile véritable, et que de toutes les formes historiques du christianisme il s'adaptait le mieux au théisme universaliste que les Brahmoïstes préconisent. On peut croire, si l'on veut, qu'ils se trompaient, mais l'historien doit enregistrer le fait. A chacun d'en tirer les conclusions qui lui paraîtront les plus justes.

Les conclusions de M. Byse témoignent d'une grande largeur d'esprit. Il invite les Brahmoïstes à inaugurer dans le monde une chrétienté nouvelle, conforme à leurs mœurs et à leur génie national, et qui rivalise — « pour ne pas dire plus » — avec les meilleures Églises d'Europe ou d'Amérique. L'avenir nous dira si il n'y a pas trop d'optimisme dans les espérances qui l'animent et, notamment, si le Brahmoïsme, comme toute religion qui suppose une certaine culture, n'est pas destiné à demeurer la foi d'une élite, parce que la foule ne sera pas capable de se l'assimiler. Mais ce que son livre nous apprend dès à présent, c'est l'influence excellente que l'histoire des religions exerce sur les théologiens qui l'étudient. Que ne sont-ils plus nombreux!

Nouvelles diverses. — 1° A l'occasion du soixante-dixième anniversaire du célèbre archéologue romain G.-B. de Rossi, ses disciples lui ont dédié un volume intitulé *Mélanges de Rossi*, en témoignage de gratitude pour les grands et multiples services qu'il a rendus à l'archéologie chrétienne. Parmi les notices qui composent ce volume, nous relevons celles de deux de nos collaborateurs. M. *Georges Lafaye*, à propos d'un médaillon conservé à Vienne (Isère), étudie le *Supplicié dans l'arène* et nous montre le rôle du *venator*, lançant la bête fauve sur le condamné et profitant alors de ce que l'animal est occupé autour de sa proie, pour le tuer. Plusieurs passages des Actes des saintes Perpétue et Félicité servent d'illustration à la scène représentée sur ce médaillon.

M. *Aug. Audollent* a consacré quelques pages à un *Groupe d'inscriptions de Pomaria* (*Tlemcen*), en Maurétanie Césarienne. Ces inscriptions, qui datent du v^e^ au viii^e^ siècle, offrent cette particularité que les formules païennes, telles que D M S, y sont conservées, quoiqu'il s'agisse certainement d'inscriptions funéraires chrétiennes. On constate ici, avec une persistance exceptionnelle, l'immobilité des formules et des traditions épigraphiques, et il est probable que cela

Digitized by Google

tient au caractère particulier de cette partie reculée de la Maurétanie Césarienne, dont l'assimilation par les Romains ne fut pas complète.

— 2° *Annuaire de l'histoire ecclésiastique.* — Sous ce titre un groupe de théologiens catholiques se propose de publier désormais tous les ans un volume contenant l'analyse des articles de revues et des publications d'académies sur l'histoire de l'Église, des origines à l'avènement de Pie IX. Les matières seront classées par ordre méthodique et les analyses ne seront accompagnées d'aucune appréciation. Le comité de rédaction est composé de MM. Alfred Baudrillart, Clotet, Digard, Georges Goyau, Hemmer, Lejay, Léon Mirot, sous la direction de M. l'abbé Duchesne. Le premier volume, contenant l'analyse des articles publiés en 1891, doit paraître très prochainement.

Nécrologie. — Le 3 juin est mort à Paris *M. Isidore Loeb*, secrétaire de l'Alliance israélite, président de la Société des études juives, professeur d'histoire juive au séminaire isarélite. Cette mort prématurée n'a pas seulement affligé la société juive, à laquelle M. Loeb rendait de grands services ; elle laisse un vide dans le monde scientifique. M. Loeb était un érudit aussi modeste que sûr. Sa connaissance de tous les moindres détails de l'histoire du judaïsme, surtout pendant la période si obscure et si intéressante du moyen âge, était très étendue. Nos lecteurs ont pu en juger par les articles qu'il a publiés ici-même sur *Les controverses religieuses entre les Chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne* (t. XVII et XVIII). Sa collaboration périodique à la *Revue des Études juives* témoignait également de l'assiduité avec laquelle il se tenait au courant des publications si nombreuses en langue hébraïque. Ajoutons que la critique de M. Loeb était très indépendante de l'autorité de la tradition. Ses derniers travaux sur « la Littérature des Pauvres dans la Bible » nous en donnaient encore récemment la preuve. Il est très regrettable qu'il ait été enlevé avant d'avoir donné tout ce qu'il avait en réserve pour des publications futures.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *W. H. Goodyear, The grammar of the Lotus* (Londres. Sampson, Low, Marston ; 1891, petit in-folio de XII et 408 p.). Le gros volume de M. Goodyear a paru, il y a un an déjà. Comme il n'avait pas été envoyé à la *Revue* nous n'avons pas pu en parler. Malgré toutes les exagérations et les affirmations fantaisistes qu'il renferme, il mérite néanmoins d'être signalé. Notre éminent collaborateur, M. Maspero, lui a consacré un article dans la *Revue critique* du 6 juin, auquel nous empruntons les passages suivants : « M. Goodyear s'est fait le champion intransigeant du lotus, et le retrouve dans bien des pays et sur bien des monuments où le lotus n'a que voir. Il a de même, sur la signification mystique de la plante, des idées qui ne me paraissent être toujours ni très claires, ni très cohérentes. Je me bornerai à prendre la partie

Digitized by Google

de l'ouvrage qui se rapporte à l'Égypte et aux pays en relation avec l'Égypte. Elle me paraît renfermer, à côté d'exagérations et d'erreurs regrettables, quantité de faits intéressants et nouveaux, dont tout le monde en archéologie, ceux qui s'occupent d'égyptologie comme ceux qui s'enferment dans l'étude des pays classiques, devra faire son profit. »

L'ouvrage de M. Goodyear est avant tout une contribution à l'histoire de l'art : mais l'auteur rattache intimement cette histoire des ornements classiques à des considérations relevant de l'histoire religieuse et notamment au culte solaire. C'est ici surtout que son imagination peut se donner libre carrière.

— 2° *The origin and meaning of the story of Sodom.* — M. Cheyne, le savant critique et hébraïsant d'Oxford, a publié, sous ce titre, dans une nouvelle revue américaine, *The New World*, une curieuse étude sur les éléments dont se compose le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe dans la Genèse. L'auteur rappelle le grand nombre de récits analogues sur les « villes disparues » qui ont cours chez les peuples les plus divers. Il en cite quelques-uns et il aurait pu allonger la liste en consultant dans la *Revue des traditions populaires* l'enquête publiée sur ce point particulier du folklore. Dans un grand nombre de ces légendes l'élément naturel, la destruction des lieux habités par des tremblements de terre, des inondations, des éruptions volcaniques ou d'autres cataclysmes, et l'élément moral, l'oubli des devoirs de l'hospitalité ou la violation des commandements divins, sont combinés d'une façon toute semblable à celle que l'on observe dans le récit sacré. Les phénomènes naturels qui ont donné naissance à l'histoire de la destruction de Sodome et de Gomorrhe sont les éruptions qui ont dû être plus abondantes autour de la mer Morte autrefois que de nos jours. Tous les détails matériels du récit, tels que la métamorphose de la femme de Lot en statue de sel, s'expliquent aussi aisément par les phénomènes locaux. Ce qui est plus intéressant, c'est la tradition postérieure qui transforme la légende en apologue moral et les paroles mises dans la bouche d'Abraham lorsqu'il intercède en faveur des condamnés. M. Cheyne en fait ressortir la grandeur, avec ce respect profond pour le texte sacré qui s'allie chez lui à une critique historique très hardie et très indépendante.

— 3° Un des anciens élèves de Manchester New College, M. *E. Innes Frip*, vient de publier chez l'éditeur Nutt, sous le titre *The composition of the Book of Genesis*, le texte du livre de la Genèse disséqué et disposé, selon ses éléments constitutifs, en colonnes parallèles et en caractères distincts pour chaque élément. Au bas des pages se trouve le commentaire. En appendice six cartes représentent les pays auxquels se rapportent les récits de la Genèse. Ce genre de publications, dont l'idée première revient à Fr. Lenormant, s'est déjà répandu en Allemagne et est appelé à rendre de grands services aux étudiants partout où les étude critiques de l'Ancien Testament sont en honneur.

Digitized by Google

— 4° Dans l'*Indian Antiquary* du mois de mars, il y a un remarquable article de M. *Rudolf Hoernle* sur trois « Pattavalis de la secte Jaïne Digambara ». Il y observe deux traditions distinctes relatives à la succession des grands pontifes. Se fondant sur cette observation il cherche à établir que jusque vers le milieu du 1er siècle avant notre ère la communauté Jaïne fut unie. La division en Digambaras et Svetambaras se serait produite à l'époque de Bhadrabâhu. A leur tour les Digambaras se seraient subdivisés plus tard en quatre groupes et auraient été portés vers le nord, du côté de Delhi et de Jaipur.

— 5° Le colonel *G. A. Jacob*, officier d'état-major anglais, depuis longtemps au service indien et familiarisé avec la littérature indigène, vient de rendre un grand service à tous ceux qui étudient les religions et les philosophies de l'Inde, par la publication de son *Upanishadvakyakoça*, édité à Bombay en 1891, et mis en vente au prix de 8 roupies au Government Central Book Depot (1 vol. in-8 de 1083 p.). Ce n'est rien moins qu'une concordance des sujets traités, des idées et des mots principaux dans cinquante-cinq Upanishads, choisis parmi les plus importants, et dans la Bhagavadgîtâ. Commencé pour faciliter les études personnelles du colonel, ce registre s'est accru pendant des années au point de devenir la concordance complète que l'auteur offre à ses compagnons de travail et que ceux-ci accepteront avec reconnaissance, car il leur épargnera de longues et pénibles recherches.

Nécrologie. — La science et les lettres anglaises ont fait une perte sérieuse en la personne de Mlle *Amelia B. Edwards*, décédée le 15 avril. Miss Edwards avait été avec M. Erasmus Wilson la fondatrice de l'*Egyptian Exploration Fund*. Depuis bientôt dix ans elle a consacré toutes ses forces et tout son enthousiasme à cette Société d'explorations archéologiques en Égypte, qui a rendu de si grands services à l'égyptologie ; elle en était vraiment l'âme. Miss Edwards s'était acquise une véritable notoriété en Angleterre et en Amérique, où elle fit il y a deux ans une tournée de conférences avec le plus grand succès. Elle était remarquablement douée comme artiste et c'est la grande impression que fit sur son esprit très ardent un voyage en Égypte, accompli en 1873 et en 1874, qui la décida à renoncer à la peinture, à la musique, aux lettres, tous arts où elle s'était distinguée, pour se consacrer entièrement à la résurrection de la vieille terre des Pharaons. Ses deux ouvrages principaux sont le récit de son voyage en Égypte (*A thousand miles up the Nile*) et ses conférences d'Amérique (*Pharaohs, fellahs and explorers*). — Même après sa mort elle servira encore la cause qui lui était chère. Elle a légué presque toute sa fortune à University College, à Londres, pour l'entretien d'une chaire d'égyptologie.

Nouvelles diverses. — Les *Hibbert Lectures* de cette année ont été confiées à M. *Claude G. Montefiore* qui a traité le sujet suivant : *La religion des anciens Hébreux*.

— Le sénat de l'Université d'Edimbourg a chargé M. le professeur *Otto Pflei-*

Digitized by Google

derer, de Berlin, de faire l'année prochaine les cours de la fondation Gifford, en remplacement de M. Stokes.

— Le rapport des curateurs de la *Bibliothèque Bodléienne*, pour 1891, signale parmi les nouvelles acquisitions de manuscrits : une collection de vingt-deux volumes composée par feu le doyen Elliot de Bristol, et contenant la bibliographie de tous les livres sur des sujets religieux, publiés en Angleterre depuis le xv[e] siècle jusqu'en 1825 ; — et un manuscrit zend du Yasna, avec traduction pehlvie, qui représente une famille de manuscrits non encore représentée à la Bibliothèque.

— Nous aurons décidément deux *Congrès des Orientalistes* cette année, l'un à Lisbonne sous la présidence d'honneur du roi de Portugal, l'autre à Londres sous la présidence d'honneur du duc de Connaught et la présidence effective de M. Max Müller. Le premier, qui fait suite au dixième congrès statutaire réuni à Londres l'année dernière, aura lieu du 23 septembre au 1[er] octobre, et étendra ses travaux sur le domaine des relations historiques, commerciales et administratives de l'Orient et même de l'Afrique avec l'Occident aussi bien que sur les questions de philologie orientale, suivant le principe préconisé l'année dernière à Londres par M. Leitner. C'est une extension et une transformation partielle de la sphère d'études des congrès antérieurs.

Le second sera plus exclusivement philologique et scientifique. C'est le congrès des professeurs d'Oxford, par opposition au congrès des administrateurs et des voyageurs qui ont étudié l'Orient expérimentalement plus encore que dans leur cabinet de travail. Les principaux présidents de section seront MM. Cowell, Wade, Robertson Smith, Sayce, Lepage Renouf et Tylor. M. Gladstone prêtera son concours et inaugurera une nouvelle section, celle des rapports de la Grèce archaïque avec l'Orient.

— L'administration de *University Hall*, à Londres, continue ses efforts pour répandre en Angleterre la méthode et les connaissances scientifiques en matière d'histoire religieuse. Parmi les séries de conférences du printemps et de l'été nous remarquons celles de M. *Francis H. Jones* sur les Évangiles synoptiques et celles de M. *Charles Hargrove* sur Thomas d'Aquin.

SUISSE

— *J. Naef. Histoire de l'Église chrétienne* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 440 p. ; 6 fr.). M. Naef, ancien pasteur de l'Église de Genève, est connu depuis longtemps par les travaux historiques de valeur qu'il a publiés. L'ouvrage que nous annonçons ici est comme le couronnement de ses études de prédilection. La tâche qu'il s'est assignée est d'une difficulté qu'on ne saurait exagérer. Il ne s'agissait de rien moins, pour lui, que de faire rapidement passer sous les regards, comme en un panorama, la période capitale de l'histoire de l'humanité. Aussi n'est-ce point un manuel que l'auteur a composé : un manuel eût comporté des développements

Digitized by Google

beaucoup plus étendus ; c'est un tableau de l'Église chrétienne, depuis ses origines jusqu'aux temps actuels, que l'historien a brossé, dans le but d'en faire saisir, dans un raccourci habilement conçu, les merveilleuses destinées. La méthode et le procédé choisis par l'auteur offraient certains dangers. Ce serait manquer de respect à l'historien que de dire qu'il les a toujours évités. Nous aurions aimé moins de concision dans la période qui s'étend de la fondation de l'Église au règne de Constantin ; certains sujets sont si brièvement indiqués qu'ils demeurent obscurs pour le lecteur qui n'est point initié à ces études. Dans les temps modernes, pour n'en citer qu'un exemple, l'école de Tubingue et son illustre représentant, F. C. Baur, méritaient plus que quelques lignes perdues, pour ainsi dire, dans le texte. Cette extrême brièveté n'a point permis à notre auteur d'utiliser certaines publications récentes, qui ont modifié les opinions reçues sur quelques points spéciaux (les origines du manichéisme, l'auteur de l'*Imitation*, etc.) ; mais ces légers déficits s'expliquent par le but même que l'historien s'était proposé : présenter un tableau général de la vie de l'Église chrétienne.

Un second caractère de l'ouvrage de M. Naef est l'extrême impartialité dont il fait preuve. Il est si rare de trouver un historien vraiment impartial, que c'est un devoir de le signaler, quand on a la bonne fortune de le rencontrer. M. Naef est l'historien impartial par excellence ; il pousse même parfois trop loin l'impartialité, par exemple, en accordant comme une sorte de crédit à la légende du séjour de Pierre à Rome, en concédant la possibilité d'un seul et même auteur pour l'Apocalypse et le quatrième Évangile, bien que cette opinion lui paraisse peu vraisemblable, en ne se prononçant pas sur la date des écrits vaudois, etc. Un dernier trait qui nous a frappé, en lisant le volume de M. Naef, c'est, en général, la vérité des appréciations et des jugements portés. Nous recommandons en particulier la caractéristique très précise et très judicieuse des réformateurs. (Communication de M. *Édouard Montet*.)

— M. *A. Bouvier*, professeur à l'Université de Genève, a publié chez Fischbacher, à Paris, une longue et intéressante notice biographique sur son ancien collègue *Hugues Oltramare*, où il fait revivre non seulement la figure originale du professeur et du théologien, celui auquel nous devons la traduction française la moins imparfaite du Nouveau Testament, mais encore tout un côté de la vie religieuse et ecclésiastique de Genève pendant les quarante dernières années.

ÉTATS-UNIS

Congrès des Religions et Musée des Religions. — Les deux institutions que nous avons groupées sous ce titre sont entièrement distinctes et indépendantes l'une de l'autre, et cependant elles méritent d'être associées comme un double symptôme des progrès que font aux États-Unis les études d'histoire des religions et l'universalisme, large, tolérant, humanitaire, que ces études développent partout où elles s'établissent.

Digitized by Google

Le 16 avril dernier, la section d'archéologie et de paléontologie de l'Université de Pennsylvanie a inauguré une exposition d'objets employés dans les divers cultes orientaux. Un catalogue, contenant des explications sommaires sur les religions, est déjà mis à la disposition du public. C'est un commencement modeste; mais grâce à l'activité des archéologues et des orientalistes américains, grâce surtout au zèle très remarquable déployé par quelques professeurs tout pénétrés des méthodes de la science moderne et joignant à leur science un vif intérêt pour les choses religieuses et un sentiment très net de l'extrême importance du problème religieux dans notre société contemporaine, la collection actuelle ne tardera pas à devenir un véritable musée des religions. L'exemple donné à Paris commence ainsi à porter ses fruits sur un sol autrement plus favorable que le nôtre aux vigoureuses réformes, autrement ouvert à une conception de la religion qui soit universaliste sans être de l'indifférentisme et scientifique tout en demeurant pratique.

Quant au Congrès, ou comme disent les Américains, le Parlement des religions, il n'existe encore qu'à l'état de projet, puisqu'il ne doit se réunir qu'en 1893, pendant l'Exposition universelle de Chicago. Mais déjà il a une organisation préparatoire. Les différentes sectes des États-Unis se proposent presque toutes de tenir à Chicago, en 1893, des congrès particuliers. La direction centrale de l'Exposition a convoqué les organisateurs de ces multiples congrès pour s'entendre sur les dispositions matérielles à prendre en vue de leurs assemblées. C'est dans cette réunion, où siégeaient en commun des représentants des différentes églises chrétiennes, qu'est né le projet de réunir en outre à Chicago une sorte de conférence œcuménique des religions, en vue de rechercher « l'harmonie et l'unité religieuses de l'humanité, ainsi que les facteurs moraux et spirituels du progrès humain ».

Qu'une pareille idée ait germé dans le cerveau d'un universaliste convaincu, cela n'a rien d'étonnant, mais ce qui est plus remarquable, c'est que dès à présent elle a pris corps, c'est que le comité organisateur est constitué sous la présidence du Révérend John Henry Barrows, c'est surtout qu'il a reçu un grand nombre d'adhésions, non seulement en Amérique, mais dans les diverses parties du monde, et que des évêques catholiques aussi bien que des pasteurs presbytériens ou baptistes, des mohamétans, des bouddhistes et l'on assure même des confucéens ont promis leur concours. Quand même cette manifestation n'aboutirait à rien, elle aura eu du moins l'avantage de montrer que dans toutes les religions il y a des esprits larges et généreux, qui savent distinguer entre les éléments fondamentaux et universels de toute religion et ses éléments particuliers, le plus souvent secondaires. Mais il y a plus. Le fait seul qu'une pareille conception ait pu prendre corps est l'un des phénomènes les plus intéressants et les plus significatifs de la fin du XIX^e^ siècle. Et qui sait ce qui, plus tard, pourra sortir de ce qui n'est aujourd'hui encore qu'une utopie pour la très grande majorité des hommes?

Digitized by Google

— L'École de morale appliquée (*School of applied ethics*) reprend cette année la série des conférences d'été qu'elle a inaugurées d'une façon si originale l'année dernière dans la place de bains de Plymouth (Massachusetts). Les trois sections — histoire des religions, économie sociale, morale — ont respectivement pour directeurs MM. Toy (celui-là même dont notre collaborateur M. Montet signale dans cette livraison le remarquable travail, *Judaism and Christianity*), Adams et Felix Adler, et ces trois noms suffisent à prouver qu'il s'agit ici, non d'une simple distraction balnéaire, mais d'une œuvre très sérieuse d'instruction et de vulgarisation scientifique.

Dans la section de l'histoire des religions le professeur *G. F. Moore* parlera des Prophètes; le professeur *A. Williams Jackson*, de la religion de l'ancienne Perse et de ses Relations avec le Judaïsme; le professeur *Morris Jastrow*, de la Loi rituelle; le Dr *John Peters*, du Psautier; le professeur *Crawford Toy*, des Livres Sapientiaux, et le Dr *Hirsch*, du Talmud.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 25 *mars* : Le directeur de l'École française de Rome communique à l'Académie : 1° que la reconstitution des trois métopes archaïques découvertes récemment à Sélinonte permet d'y reconnaître une représentation de la lutte d'Hercule contre le Minotaure. — 2° Que M. le sénateur Barracco publiera prochainement sa belle collection de sculptures antiques, avec le concours de M. Helbig. Le texte sera en français. — 3° Que M. Piacentini a découvert à Prima Porta, à neuf milles de Rome, une belle série de mosaïques, parmi lesquelles deux sont particulièrement remarquables. L'une représente une tête de Méduse, autour de laquelle voltigent des oiseaux. L'autre, de style égyptien, reproduit une scène d'adoration. Au milieu un personnage avec l'*uræus*, dieu ou roi, sur son trône, offre un gâteau à un serpent dont les anneaux s'enroulent autour d'un vase. A gauche un autre personnage, debout, de couleur verte, offre un oiseau à ce même serpent. Le cartouche du cadre ne porte aucune inscription.

— *Séance du* 1er *avril* : M. *Homolle* est élu membre de l'Acadéмie en remplacement de M. Alfred Maury. — M. *Louis Havet* lit une étude sur les Origines métriques du « cursus », c'est-à-dire de l'agencement euphonique des mots de la prose latine dans les bulles des papes au moyen âge. Ce cursus a commencé par être métrique, analogue à celui que l'on trouve dans la prose de Symmaque. Il a été transformé par la chancellerie pontificale en cursus rythmique, au cours du XIIe siècle.

— *Séance du* 8 *avril* : M. *Paul Durrieu* signale la plus ancienne représentation actuellement connue de l'ancienne basilique de Saint-Pierre de Rome, dans une miniature de Jean Foucquet, du manuscrit des *GrandesChroniques*, à la Bibliothèque nationale. Foucquet vécut à Rome sous Eugène IV (1431-1447).

M. Maspero présente l'ouvrage suivant de M. *Félix Robiou* : *Les variations de la doctrine osiriaque depuis l'âge des pyramides jusqu'à l'époque romaine*.

— *Séance du* 22 *avril* : M. *Maurice Holleaux*, chargé de cours à la Faculté des lettres de Lyon, signale la découverte, dans le temple d'Apollon Ptoïos, en

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

Béotie, d'un socle avec inscription votive, provenant selon toute vraisemblance de Hipparque, fils de Pisistrate. L'offrande semble avoir été une statue de femme, à en juger par la tête retrouvée à côté du socle et qui présente de grandes analogies avec les figures féminines du VI^e^ siècle découvertes sur l'Acropole d'Athènes.

M. *Julien Havet* achève la lecture du mémoire de M. *Robiou* sur l'état religieux de la Grèce au siècle d'Alexandre.

— *Séance du* 29 *avril* : Le directeur de l'École de Rome écrit que l'un de ses pensionnaires, M. *Chedanne*, architecte, a retrouvé le système d'arcs soutenant la voûte du Panthéon de Rome. Ses travaux éclairent d'une vive lumière la méthode suivie par les architectes romains lors de la reconstruction du temple sous Hadrien. Il a retrouvé le mur et le pavage antiques du Panthéon.

M. *Champoiseau*, ministre plénipotentiaire, entretient l'Académie des fouilles exécutées par lui à la pointe d'Actium sur l'emplacement du temple d'Apollon. Il a retrouvé plusieurs temples d'époques successives, dont le plus récent, de construction romaine, doit avoir été l'édifice élevé par Auguste à Apollon, après la bataille d'Actium, en 31 après Jésus-Christ (cf. Suétone, *Vita Aug.*, 18).

— *Séance du* 6 *mai* : M. *Senart* attire l'attention de ses collègues sur trois nouvelles inscriptions de Piyadasi, découvertes dans le nord du Mysore par M. Lewis Rice. Elles ont une double importance, d'abord parce qu'elles nous donnent une nouvelle version, plus développée, d'un édit déjà connu par les inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnath; ensuite parce qu'elles attestent que la civilisation âryenne s'est propagée au centre même du Dekkan méridional beaucoup plus tôt qu'on ne le suppose généralement.

L'Académie décerne le prix Stanislas Julien à M. *Léon de Rosny*, pour son ouvrage intitulé *Chan-hai-king*.

M. Delisle présente les ouvrages suivants : *L. Marcel. Les livres liturgiques du diocèse de Langres. — U. Robert. Visites des maisons de l'ordre de Cluny en Espagne.*

— *Séance du* 20 *mai* : M. *Lecoy de la Marche* achève la lecture d'un mémoire sur l'arrestation et l'interrogation de l'enlumineur Jean Gillemer par le prévôt Tristan l'Ermite. Nous relevons, dans les résultats très curieux de cette enquête, les renseignements qu'elle fournit sur les remèdes charlatanesques colportés par l'enlumineur au cours de sa vie errante et les nombreuses superstitions qu'il professe.

Le P. *Tondini de Quarenghi*, barnabite, fait une communication sur la question de la *Pâque* dans la réforme du calendrier russe, dont nous empruntons le compte rendu à la *Revue critique* du 20 mai :

« La presse russe s'occupe depuis quelque temps de la réforme du calendrier. L'objection capitale contre l'acceptation du nôtre serait, d'après une certaine presse, le décret du concile de Nicée (325) défendant que la Pâque chrétienne devance celle des Israélites ou coïncide avec cette dernière. Or, rien que d'ici à

Digitized by Google

l'an 2000, notre Pâque devancera en effet celle des Israélites 16 fois et coïncidera avec elle 5 fois. L'objection est en apparence insoluble. Mais le P. Tondini fait remarquer que le concile de Nicée ne pouvait avoir en vue qu'une Pâque juive célébrée, comme elle l'était alors et comme elle était censée devoir être toujours célébrée, d'après les prescriptions de Moïse, le jour même de la pleine lune du printemps. Or, le calendrier israélite actuel n'est en aucune hypothèse antérieur à la seconde moitié du vi[e] siècle; des prescriptions spéciales touchant le 1[er] Tishri, qui ne doit jamais tomber ni en dimanche, ni en mercredi, ni en vendredi, et d'autres concernant la coïncidence de la pleine lune avec certaines heures déterminées, font de plus en sorte que ni la lunaison du Tishri, ni celle de Nisan, ni par conséquent la pleine lune de Nisan ne sont plus d'accord avec ce qui se passe effectivement au firmament. Il s'ajoute à cela que le calendrier israélite retarde en 1000 ans de plus de 4 jours, de sorte qu'on a calculé que leur Pâque arriverait l'an 2008 le 20 mai. — Déjà aujourd'hui les saisons du calendrier des Juifs s'accordent si peu avec les véritables que *toutes les seize fois* où, d'ici à l'an 2000, la Pâque catholique précédera la Pâque juive, celle-ci sera célébrée non pas à la pleine lune de mars ou du printemps, mais à la pleine lune suivante. Dans ces circonstances, les catholiques doivent s'en tenir à la prescription du concile de Nicée qui leur a donné, comme point de départ, non pas la coutume à venir des Israélites, mais l'équinoxe. C'est pour ne pas tenir compte de cette circonstance que les Russes célébreront, d'ici à l'an 2000, leur Pâque 35 fois un mois lunaire plus tard que ne l'a permis le concile de Nicée.

« Quant à la coïncidence de la Pâque romaine avec la Pâque juive, elle est due quelquefois à l'incorrection du calendrier israélite, ce dont l'Église n'a pas à s'inquiéter, et quelques rares, très rares fois (comme en 1825), à l'usage des cycles, qu'elle a empruntés à l'Église grecque. L'Église catholique n'a pas cru que ce fût un mal qui dût l'emporter sur les avantages pratiques des cycles. Au surplus, autre chose est le calendrier et autre chose la détermination de la Pâque, témoin (pour ne pas parler des protestants d'Allemagne de 1700 à 1775), le Japon, état païen, qui en adoptant en 1873 le calendrier de l'Europe occidentale, n'a certes pas entendu s'engager à célébrer la Pâque chrétienne.

« La vraie raison qui empêche l'adoption de notre calendrier, c'est la crainte de léser les susceptibilités religieuses des orthodoxes. C'est une des raisons qui ont déterminé l'Italie à proposer, à la place de Greenwich dont on connaît les déplorables conditions atmosphériques, le méridien de Jérusalem. Outre qu'un midi sans un splendide soleil est à Jérusalem une exception plutôt unique que rare, les populations orthodoxes y trouveront un dédommagement pour l'abandon tôt ou tard inévitable de leur calendrier. Ce considérant est relevé dans le mémoire envoyé par l'Italie aux puissances. »

— *Séance du 27 mai* : M. *Edmond Le Blant* communique de la part de M. Maxwell Sommerville, de Philadelphie, un bracelet de bronze, trouvé près de Jérusalem

Digitized by Google

avec cette inscription grecque : εις θεος σωζον φυλαξον την δουλην σου Σευηριναν, entre un lion courant a gauche et un serpent à droite. Une petite plaque ronde soudée à l'extrémité reproduit un sujet déjà maintes fois signalé sur les amulettes par M. Schlumberger : un personnage nimbé, sur un cheval au galop, perce de sa lance une femme étendue à terre qui personnifie sans doute un démon. La légende de cette plaque est mutilée. Il faut y lire probablement : εις θεος νικον τα κακα.

M. *de Mély* s'efforce d'établir, en se fondant sur les notions de l'auteur touchant les pierres gravées et sur ses idées païennes, que le traité des *Fleuves*, jadis attribué à Plutarque, date de l'époque de l'empereur Julien.

M. *Heuzey* et M. l'abbé *Duchesne* montrent que la *mitra* était originairement une étoffe ceignant la tête. La tiare était, au contraire, la coiffure haute et rigide, réservée aux souverains en Orient. Toutefois M. Duchesne conteste qu'il y ait une distinction hiérarchique primitive entre la tiare et la mitre dans les usages ecclésiastiques. La tiare est portée par tous les membres du clergé en Orient. D'autre part, le pape porte en certaines circonstances la mitre, comme les évêques occidentaux. L'origine de l'usage ecclésiastique de la mitre est obscure.

— *Séance du 3 juin* : L'Académie décerne le prix Delalande-Guérineau à M. l'abbé *Pierre Batiffol* pour son ouvrage intitulé : *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane.*

II. Journal asiatique. — *Mars-avril* : *de Morgan.* Mission en Perse et dans le Louristan. — *Sylvain Lévi.* Le Buddhacarita d'Açvaghosa. — *P. Lefèvre-Pontalis.* Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite).

III. Mélusine. — *Mai-juin* : *J. Tuchmann.* La fascination : thérapeutique. — *E. Ernault.* Les noms du diable en breton.

IV. Revue des traditions populaires. — *Avril* : *R. Basset.* Les villes englouties (voir mai). — *F. Marquer.* Traditions et superstitions des ponts et chaussées. Les digues. Les ponts. — *F. Fertiault.* Coutumes et usages de la Semaine sainte. — *A. Lefèvre.* Prières populaires en Seine-et-Marne. = *Mai* : *Zinciem Wissendorff.* Légendes mythologiques lataviennes (lettones). — *R. Basset.* Les ordalies. — *P. Sébillot.* Les esprits forts à la campagne, I. La Haute Bretagne. — *J. Cornelissen.* La chanson de Bricou. = *Juin* : *P. Sébillot.* La légende de Midas. — *R. Basset.* Légendes africaines sur l'origine de l'homme. — *A. Certeux.* Les pendus. — *R. Bayon.* Superstitions et coutumes des mariniers. — Solaïman dans les légendes musulmanes.

V. Revue chrétienne. — *Avril* : *G. Frommel.* Études contemporaines. L'anglo-catholicisme (voir n° suiv.). = *Juin* : *H. Draussin.* La question des évangélistes. — *E. Nyegaard.* L'écharde de saint Paul.

VI. Vie chrétienne — *Juin* : *A. Grotz.* Un protestant libéral au XVI^e^ siècle. — *G. Dupont.* Paulinisme et christianisme.

Digitized by Google

VII. Revue des Religions. — 1892, 2e *livr.* : *A. Loisy.* Etudes sur la religion chaldéo-assyrienne (suite).

VIII. Revue des Deux-Mondes. — 1er *avril* : *A. Geffroy.* Du progrès de la science archéologique et de l'exégèse à Rome. — *Maurice Paléologue.* Le couvent des Lotus. Légende bouddhique.

IX. Revue Bleue. — 21 *mai* : *Jean Honcey.* L'avenir de la religion (à propos des « Prophètes d'Israel » de M. Darmesteter). = 28 *mai* : *Alfred Rambaud.* Les religions de la Révolution. Le culte de la Raison et de l'Être suprême.

X. Journal des Savants. — *Mars* : *Barthélemy-Saint-Hilaire.* Les textes du Vinaya. — *M. Berthelot.* Sur les traductions latines des ouvrages alchimiques (voir mai). = *Avril* : *G. Boissier.* Le latin de Grégoire de Tours. — *H. Weil.* Les inscriptions de Cos. — *B. Hauréau.* Catalogue général des manuscrits (cat. de Cambrai). = *Mai* : *Barthélemy-Saint-Hilaire.* Vie du Bouddha.

XI. Revue archéologique. — *Janvier-février* 1892 : *E. Le Blant.* Notes sur quelques formules cabalistiques. — *S. Reinach.* Chronique d'Orient. = *Mars-avril* : *F. Cumont.* Silvain dans le culte de Mithra. — *G. Bapst.* Étude sur les Mystères au moyen âge (fin). — *C. Mauss.* L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch, avec une étude sur le stade au temps de saint Luc et de Flavius Josèphe (1er art.). — *R. Cagnat.* Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité classique.

XII. Revue des Questions historiques. — 1er *avril* : *Paul Allard.* Le paganisme romain au IVe siècle. — *Félix Vernet.* Le pape Martin V et les juifs. — *Gendry.* Le conclave de 1774-1775 et la première année du pontificat de Pie VI. — *G. Kurth.* Le concile de Mâcon et les femmes. — *F. Plaine.* La vie syriaque de saint Alexis et l'authenticité substantielle de sa vie latine.

XIII. Romania. — *Janvier* 1892 : *H. Morf.* Notes pour servir à l'histoire de la légende de Troie en Italie.

XIV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *Avril* : *J. Toutain.* Le sanctuaire de Saturne Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein (Tunisie).

XV. Revue des Études juives. — *T. XXIII. N°* 46 : *Isidore Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Le second Isaïe (fin). — *J. Levi.* Notes sur Malachie. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bileam sur Isaïe (fin). — *A. Neubauer.* Abou Ahron, le Babylonien. — *S. Kahn.* Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge (fin).

XVI. Révolution française. — 14 *avril* : *V. Jeanvrot.* Le Masle, évêque constitutionnel du Morbihan (fin).

XVII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Novembre* 1891 : *C. Pascal.* Louis XIV et les réfugiés huguenots en Angleterre à l'époque de la Révocation (1681-1688). — *N. Weiss.* Autobiographie d'une victime de la Révocation, Jacques Cabrit, pasteur du Refuge (voir nos suiv.). = *Janvier* : *H. Hauser.* Marie de Juré, Odet de Téligny et la captivité de François

Digitized by Google

de la Noue. — *Paul Gaufrès.* Fondation d'une chaire au collège de Navarre pour combattre l'hérésie. — *J. W. Lelièvre.* Les registres protestants (voir nos suiv.). = *Février* : *O. Douen.* La Réforme française est-elle la fille de la Réforme allemande? (voir le n° suiv.). = *Mars* : *Ch. Read.* Les préoccupations persistantes de Louis XIV au sujet des huguenots en 1699. L'abbé de Camps et l'abbé Fleury. = *Avril* : *Jules Bonnet.* Calvin à Ferrare. = *Mai* : *Jules Fredericks.* Un luthérien français devenu libertin spirituel, Christophe Hérault et les Loïstes d'Anvers (1490-1544).

XVIII. Annales du Midi. — *Janvier* 1892 : *C. Douais.* Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fourquevaux. = *Avril* : *A. Thomas.* Saint Vincent Ferrier dans le midi de la France. — *L. G. Pelissier.* Yriarte et l'évêché de Cette.

XIX. Annales de l'Est. — *Janvier* : *Ch. Pfister.* Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile (fin). = *Avril* : (du même). Les anciens monuments de sainte Odile.

XX. Annales de Bretagne. — *Avril* : *A. de la Borderie.* Saint Efflam. — *Luzel* et *Loth.* Chansons bretonnes (vie de sainte Théodora).

XXI. Revue de linguistique et de philologie comparées. — *XXV.* 2 : *Vinson.* Nouveaux documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française. — *De la Grasserie.* Essai de métrique védique. — *Dodgson.* Histoire d'une pastorale basque sur sainte Hélène de Constantinople.

XXII. Bulletin critique. — 15 *avril* : *L. Duchesne.* Dépouillement des fasc. 17 à 22 des « Mosaïques chrétiennes de Rome » de M. de Rossi — *Samuel Berger.* La Bible du pape Hilarus.

XXIII. Revue de l'Art chrétien. — *Mars* : *J. Helbig.* L'autel catholique et son décor. — *Barbier de Montault.* Le culte des docteurs de l'Église à Rome. — *J. Cuypers.* Historique de la fondation de l'abbaye de Rolduc.

XXIV. Revue historique du Tarn. — 1892 : *E. Jolibois.* Troubles dans la ville d'Albi pendant l'épiscopat de Gaspard Gaillon du Lude. — *A. Vidal.* Crimes et châtiments dans l'Albigeois (1394-1600). — *Ch. Portal.* Pouillé du diocèse d'Albi vers la fin du XVI^e^ siècle.

XXV. Mémoires de la Soc. des sciences et arts d'Angers. — *V. p.* 77 : *L. Rondeau.* Saint-Michel du Tertre. L'Église constitutionnelle à Angers en 1800 et le Concordat.

XXVI. Mémoires de la Soc. d'Emulation des Côtes-du-Nord. — *T. XXIX* : P. 170, *Fornier.* Inscriptions gallo-romaines des départements d'Ille-et-Vilaine et des Côtes-du-Nord. — P. 197, *Du Châtelier.* Sépulture de Kerguerriec en Goulen (Finistère). — P. 214, *A. de la Borderie.* Saint Goulven. Texte de sa vie latine et inédite; P. 251, Saint Hervé. Vie latine ancienne et inédite avec notes et commentaire historique.

XXVII. Revue de Gascogne. — *Février* 1892 : *Espérandieu.* Inscriptions des Lactorates (suite; inscriptions tauroboliques voir nos suiv.). = *Avril*

Digitized by Google

R. P. Delbrel. Mgr de la Tour du Pin-Montauban, archevêque d'Auch (à suiv.). — *A. Breuils.* Les églises de l'Armagnac d'après une enquête de 1546 (fin).

XXVIII. Muséon. — *Avril : L. de Lavallée.* Bodhicaryâvatâra. Principes de la sainteté bouddhique. — *G. Schills.* Les ordres monastiques de l'Islamisme. — *C. de Harlez.* Un philosophe poète au IVe siècle av. J.-C. (Tchuang-tze). — *A. Roussel.* Études de religion indoue.

XXIX. Bulletin de Folklore wallon. — *I.* 2 : *Wilmotte.* La porte d'enfer et la porte de paradis. — *J. Simon* et *E. Monseur.* L'os qui chante.

XXX. Academy. — 2 *avril* : *G. Margoliouth.* The oldest ms. of the Hebrew Bible. — *Sayce.* Letter from Egypt (voir le 14 mai). = 9 *avril* : Une série d'articles sur le Psaume CX par MM. *Bickell, Gaster, Gifford, Walter W. Skeat.* (v. le 30 avril et nos suivants). — *Flinders Petrie.* Excavations at Tel-el-Amarna. = 16 *avril* : *H. Howorth.* The beginnings of Persian history (3e article, voir le 28 mai). — *Ch. Beard.* The Complutensian Polyglott and the Psalterium Turicense. — *G. Jacob.* Sanskrit literature in India (très intéressant exposé de ce qui se fait dans les Indes anglaises pour sauver de la destruction les nombreux manuscrits mal conservés par les indigènes). — *Newberry.* Report of the archaeological Survey of the Egypt Exploration Fund. = 23 *avril* : *W. R. M.* The discovery of a christian catacomb at Kertch (en Crimée). = 30 *avril* : *C. J. Lyall.* The Sinaïtic inscriptions (à propos de l'ouvrage de M. Euting). = 7 *mai* : *A. Sayce.* The inscriptions of Samas-Sum-Yukin (à propos de l'ouvrage de M. Lehmann). = 21 *mai* : *A. Sayce.* The decipherment of the Hittite inscriptions (M. Sayce annonce qu'il croit avoir trouvé la clef du déchiffrement des inscriptions hittites). — *G. Cox.* The Trojan war. — *J. Burgess.* Discoveries in a Buddhist stupa in Southern India (découvertes de reliques dans une stupa du district de Kistna, à Bhattiprolu). — *E. Tylor.* The grammar of the Lotus (à propos du récent livre de M. Goodyear, qui voit le lotus partout et retrouve dans les transformations des symboles inspirés par le lotus toute l'histoire du culte solaire). = 28 *mai* : G. *Bühler.* A new variety of the Southern Maurya alphabet.

XXXI. Athenaeum. — 2 *avril* : *B. Peacock.* The birth and parentage of Wyclif (voir no suiv.). = 14 *mai* : The Syrian church in India (c. r. de l'ouvrage de M. Milne Rae). = 21 *mai* : Father Lockhart.

XXXII. Quarterly Review. — *N*o 348 : Archbishop Thomson. — An apology for Islam. — Dean Burgon.

XXXIII. Nineteenth Century. — *Juin* : *C. H. Wright.* Some great Jewish rabbis. — *J. D. Rees.* An Indian funeral-sacrifice. — *Jessop.* A fourteenth century parson. — *V. Greville* (Mme). Women and worship in Burmah.

XXXIV. Jewish quarterly Review. — *Avril* : *Gudemann.* Spirit and letter in Judaism and Christianity. — *A. Neubauer.* The Bahir and the Zohar. — *Budgett-Meakin.* The Jews of Morocco. — *L. Simmons.* The Breslau school and Judaism. — *W. Bacher.* The origin of the word « Haggada ». — *Schechter.*

Digitized by Google

The history of Jewish tradition. — *W. van Manen.* Bibliography of the writing of prof. Kuenen.

XXXV. Contemporary Review. — *Mai* : *T. W. Russell.* Archbishop Walsh and the bishop schools. — *Bishop of Colchester.* Professor Driver on Old Testament (voir le n° suiv.).

XXXVI. Babylonian and Oriental Record. — *V.* 5 : *Terrien de Lacouperie.* How in 219 b. C. Buddhism entered China. — *J. Imbert.* Notes on the writings of the Lycian monuments (suite). — *Chad Boscawen.* Southern Palestine and the Tel-el-Amarna tablets. = *N°* 6 : *G. Deveria.* Notes on the Karakorum script. — *Terrien de Lacouperie.* On the entrance of the Jews into China during the first century of our era. — *S. Beal.* The Pu-Yao King (suite). — *A. Glover.* The tablet-inscriptions of the Chinese Jews found at Kaifung-fu, in 1850 (voir les n°s suivants). = *N°* 7 : *Chad Boscawen.* Recent German oriental explorations. The land of Sama'l. — *R. Brown.* Etruscan divinity names. = *N°* 8 : *Terrien de Lacouperie.* The Negrito-pygmies of ancient China (voir n° suivant). — *Chad Boscawen.* Some letters to Amenophis III. = *N°* 9 : *H. Derenbourg.* The Himyaritic inscription 32 of the British Museum. = *N°* 10 : *Chad Boscawen.* Inscription of Neriglissar. — *De Harlez.* Shang-T'sing-Tsing-King, the Book of constant purity and repose. = *N°* 11 : *Terrien de Lacouperie.* The Black heads of Babylonia and ancient China.

XXXVII. Scottish Review. — *Avril* : *Conder.* The Canary islanders. — *Coutts Trotter.* A new religion. — *T. Law.* John Major, Scottish scolastic (1470-1550). — *Telford.* Hymnology of the Christian Church. — *J. Mackay.* The death of Gustavus Adolphus. — *J. Beddoe.* Tke anthropological history of Europe.

XXXVIII. New World. — I. 1 : *Lyman Abbott.* The evolution of Christianity. — *C. Everett.* The historic and the ideal Christ. — *J. Schurman.* The future of liberal religion in America. — *C. Toy.* Abraham Kuenen. — *J. Carpenter.* The theistic evolution of Buddhism. — *E. Hall.* The new orthodoxy. — *C. Upton.* Theological aspects of the philosophy of Thomas Hill. = *I.* 2 : *Minot J. Savage.* Religious evolution. — *T. K. Cheyne.* The origin and the meaning of the story of Sodom. — *M. Bloomfield.* The foundation of Buddhism.

XXXIX. Asiatic quarterly Review. — *Avril* : Legends, songs and customs of Dardistan. — *Maspero.* The creation by voice and the Hermopolitan Ennead. — *Witton-Davies.* The present state of Oriental studies in Great-Britain.

XL. Proceedings of the Soc. of Biblical archæology. — *T. XIV* : P. 213, *Lepage Renouf.* The Book of the Dead. — P. 260, *Griffith.* The ancient Egyptian year.

XLI. Proceedings of the American philosophical Society. — *XXIX* : P. 145. *A. S. Gatschet.* A mythic tale of the Isleta Indian.

Digitized by Google

XLII. North American Review. — *Avril* : *W. Gladstone.* The Olympian religion (voir mai).

XLIII. International Journal of ethics. — *II.* 3 : *Bloomfield.* The essentials of Buddhist doctrine and ethics. — *Mackenzie.* The three religions.

XLIV. American Journal of philology. — *XII.* 4 : *Bloomfield.* Contributions to the interpretation of the Veda (suite).

XLV. Archæological survey of India. — *V. II.* 1re *partie* : *E. Hultzsch.* South-Indian inscriptions. Tamil inscriptions of Râjarâja, Râjendra-Chola and others, in the Râjarâjêsvara temple at Tanjavur.

XLVI. Indian Antiquary. — *XXI.* 1 : *R. Temple.* Offerings of the godlings in Bengal. — *R. Hoernle.* A note on the date of the Bower manuscript. — *G. D'Penha.* Folklore in Salsette. = *N°* 2 : *Hoernle.* Three further Pattavalis of the Digambaras. — *E. Senart.* The inscriptions of Piyadasi (suite). — *Fleet.* An early Kadamba rock inscription. = *N°* 3 : *J. Abbott.* Similar passages in the Bhagavata-purâna and the Bhagavadgîta. — *Sukkuni Wariar.* Kallil, a famous shrine in Southern India.

XLVII. Mittheil. d. k. deutschen archæol. Instituts. — *Athenische Abtheilung. XVI.* 4 : *Wolters.* Rotfigur. Lutrophoros. — *Contoleon.* Ἐπιγραφαὶ τῆς νήσου Κῶ. — *Tœpfer.* Koisches Sacralgesetz.

XLVIII. Germania. — *N. F. XXV.* 1 : *Hagen.* Parzivalstudien (1er art.). — *Poeck.* Aberglaube und Beschwörungsformeln an der Luneburger Haide.

XLIX. Zeitschrift f. deutsches Althertum u. d. Litteratur. — *XXXVI.* 1. *Detter.* Hamletsage. — *Much.* Namen der Semnonen ; Dea Harimella. — *Prem.* Tirolischer Glaube und Aberglaube des XV Jhs. — *Singer.* Zur Ueberlieferung der S. Galler Benedictinerregel.

L. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : P. 602, *Krause.* Ein Tempelbild aus den Königsgräben von Mykenoe. — P. 603, Das Palladium in der mykenischen und tirynthischen Darstellung. — P. 628, *Boas.* Sagen aus Britisch-Columbien.

LI. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — *XXIV.* 4 : *Siebs.* Zur deutschen Mythologie (Things und die Alaisiasage ; Zur Hludane Inschrift).

LII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *II.* 1 : *Irriczek.* Faeröische Märchen und Sagen. — *Kauffmann.* Matronencultus in Germania.

LIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV.* 3 *et* 4 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und von Mitteldeutschland. — *Veckenstedt.* Vorabend und Tag Sanct-Johannis des Täufers. — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtung (suite). — *Bollig.* Sagen aus der Rheinprovinz.

LIV. Ausland. — 1892. *N°* 11 : *Jacobsen.* Die Sintflutsage bei den Haidaindianern (Königin Charlotteninsel, voir nos suiv.).

LV. Globus. — 1892. *N°* 11 : *G. Ebers.* Bemerkungen zu Sayces Rassen des Alten Testaments. = *N°* 12 : *Von Leidlitz.* Buriatische Legende. = *N°* 18 :

Digitized by Google

Pleyte. Gegen Dr Jakob's Theorie ueber die Bedeutung der Beschneidung. — *Kaindl.* Zauberglaube bei den Rutenen in der Bukowina und Galizien.

LVI. Theologische Studien und Kritiken. — 1892. *N°* 3 : *Dräseke.* Gregorios von Nazianz und sein Verhältniss zum Apollinarismus. — *Clemen.* Gegenwärtiger Stand des religiösen Denkens in Grossbritannien. — *Rösch.* Elias. — *Nestle.* Josua-Jesus.

LVII. Jahrbücher f. protestantische Theologie. — *XVIII.* 2 : *Lipsius.* Luther's Lehre von der Busse.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII. 2 : *E. Faber.* Der Apostel Paulus in Europa. — *P. Meinhold.* Das Christenthum bei den Germanen.

LIX. Evangelisches Missionsmagazin — *Mai* : Die Religion der afrikanischen Naturvölker. = *Juillet* : Chinesische Urteile ueber die Mission.

LX. Sybel's Historische Zeitschrift. *N. F.* — *XXXII.* 2 : *Simson.* Ueber das Vaterland der falschen Decretalen. — *Wittich.* Zur Geschichte Wallensteins.

LXI. Nuova Antologia. — 1er *Mars* : *Negri.* Il diluvio universale nelle legende di Babilonia.

LXII. Archivio storico italiano. — S. *V.* IX. 1 : *Zanelli.* La festa dell' Assunta in Brescia nel medio evo.

LXIII. Studi e documenti di storia e diritto. — 1892. N° 2 : S. *Talsamo* Le' origini del christianesimo e il pensiere stoico.

LXIV. K. Institut van Nederlandsch Indië. Bijdragen. — 5e *série, t. VII* : *J. H. Meerwaldt.* Wijzen de tegenwoordige zeden en gewoonten der Bataks nog sporen aan van een oorspronkelijk matriarchaat? — Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks.

LXV. Theologische Studien. — IX. 2 et 3 : *Valeton.* Beteekenis en gebruik van het woord Thorah in het Oude Testament. — *Wildeboer.* Het verhaal van den zonnestilstand in Josua x, 8 sqq.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. Aulard. Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême. Étude historique. — Paris. Alcan; 3 fr. 50.

L. de Milloué. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés. — Paris. Leroux; in-18 de 152 p.

J. F. Molloy. The faiths of the peoples. — Londres. Ward; 2 vol.; 21 sh.

F. Ellinwood. Oriental religions and Christianity. A course of lectures delivered on the Ely foundation before the students of Union theological seminary. — New York. Scribner; in-12 de XVIII et 384 p.; 1 d. 75.

CHRISTIANISME

J. Naef. Histoire de l'Église chrétienne. — Paris. Fischbacher; in-8; 6 fr.

H. Hurter. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a concilio Tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos. I (2e éd. revue et augmentée). — Innsbruck. Wagner; in-8 de XIV et 630 p.; 12 m.

A. Bérard. Les Vaudois. Leur histoire sur les deux versants des Alpes du IVe au XVIIIe siècle. — Paris. Fischbacher; in-8, ill.; 12 fr. 50.

D. Vernier. Histoire du patriarcat arménien catholique. — Paris. Delhomme; in-8 de 347 p.; 6 fr.

G. Rae. The Syrian church in India. — Londres. Blackwood; in-8 de 386 p.; 10 sh. 6.

G. Stevens. The Pauline theology. A study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the apostle Paul. — New York. Scribner; in-8 de XI et 383 p.; 2 d.

J. Pryce. Notes on the history of the early Church. — Londres. Christian Knowledge Soc.; in-12; 1 sh.

J. Wilpert. Die gottegeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. — Fribourg. Herder; in-fol. de VIII et 105 p., ill.; 18 m.

G. Kuhn. Das muratorische Fragment ueber die Bücher des N. T. — Zurich. Höhr; in-8 de VII et 118 p.; 2 m. (ouvrage couronné).

A. Harnack. Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullians. Me-

Digitized by Google

dicinisches aus der alten Kirchengeschichte. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 152 p.; 5 m. (t. VIII, 4e livr., des « Texte und Untersuchungen » de von Gebhardt et Harnack).

F. Cabrol. Études de théologie historique et critique. Tertullien selon M. Courdaveaux. — Paris. Delhomme; in-8 de 61 p.

R. Duval. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. — Paris. Leroux; in-8; 6 fr. (extrait du « Journal asiatique »).

S. Gregorii Magni XL homiliarum in evangelia libri duo. Ed. *H. Hurter*. — Innsbrück. Wagner; in-8 de II et 392 p.; 1 m. 80 (2e série, t. VI des « Patrum opuscula selecta »).

E. Le Blant. Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle. — Paris. Impr. nat.; in-4 de XXIII et 483 p.

A. Ter-Mikelian. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV bis XIII Jhr.). — Leipzig. Fock; in-8 de 121 p.; 2 m.

C. Thomas. Theodor von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte. — Osnabrück; in-8 de VII et 139 p. 4 m.

P. Fredericq. Inquisitio haereticae pravitatis Neerlandica. Geschiedenis der inquisitie in de Nederlanden tot aan hare herinrichting onder keizer Karel V (1025-1520). I. — Gand. Vuylsteke; in-8.

J. Schnitzer. Die « Gesta Romanae Ecclesiae » des Kardinals Beno und andere Streitschriften der schismatisch en Kardinäle wider Gregor VII. — Bamberg. Buchner; in-8 de VIII et 105 p.; 4 m.

G. Dreves. Analecta hymnica medii aevi, XII : Liturgische Hymnen des Mittelalters, 3e série. — Leipzig. Reisland; in-8 de 272 p.; 8 m.

M. Chapotin. Études historiques sur la province dominicaine de France. Les dominicains d'Auxerre. — Paris. Picard; in-8 de XII et 421 p.

L. Le Vasseur. Ephemerides ordinis Cartusiensis, vol. IV. — Montreuil; in-4 de 630 p.; 25 fr.

S. Beissel. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. — Fribourg. Herder; in-8 de VII et 143 p.; 1 m. 90.

W. Copinger. Incunabula Biblia or the first half century of the Latin Bible, being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1450 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the editions of the XVIth century. — Londres. Quaritch; in-fol. de X et 224 p.; LIV Pl.; 42 sh.

K. Hartfelder. Melanchthoniana paedagogica. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum. — Leipzig. Teubner; in-8 de XVIII et 287 p.; 8 m.

C. Cornelius. Die Gründung der Calvinischen Kirchenverfassung in Genf (1541). — Munich. Franz; in-4 de 39 p.; 1 m. 20 (extrait des « Mémoires de l'Acad. des sciences de Bavière »).

Digitized by Google

C. Francis. A story of the Church of England. — Londres, Christian Knowledge Soc.; in-8 de 2 sh. 6.

J. Reitsma. Geschiedenis van de hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden, 1re partie. — Groningue. Wolters; in-8 de IV et 224 p.; 2 fl. 50.

C. Tylor. The Huguenots in the XVII th. century, including the history of the Edict of Nantes from its enactement 1598 to its revocation in 1685. — Londres. Simpkin; in-8 de 322 p.; 5 sh. 6.

Bossuet. Témoignage sur la vie et les vertus éminentes de M. Vincent de Paul (1702). Opuscule inédit de Bossuet, publié avec une introduction par A. Gasté. — Paris. Picard; in-16 de 59 p.

C. Waddington. L'athéisme en France à la fin du XVIIIe siècle. — Paris. Carré; in-8 de 19 p.; 50 cent.

J. A. Grothe. Archief voor de geschiedenis der Oud-Hollandsche zending. VI. De Molukken. — Utrecht. Van Bentum; in-8 de VI et 431 p.; 3 fr.

E. Nijland. Zendingskaart van Oost-en West Indië. — Utrecht. Breyer; 1891; 6 fl.

J. Hullu. Bijdrage tot de geschiedenis van het Utrechtsche schisma. — La Haye. Nijhoff; in-8 de XII et 160 p.; 1 fl. 50.

L. Maury. Le Réveil religieux dans l'Église réformée à Genève et en France (1810-1850). Étude historique et dogmatique. — Paris. Fischbacher; 2 vol. in-8; 10 fr.

E. Spuller. Lamennais. — Paris. Hachette; in-8; 3 fr. 50.

A. Hutton. Cardinal Manning. With a bibliography. — Londres. Methuen; in-8 de 244 p.; 6 sh.

E. Abbott. The Anglican career of cardinal Newman. — Londres. Macmillan; 2 vol. in-8 de 910 p.; 10 sh.

J. Ellis. Charles Haddon Spurgeon. - New York. Revell; in-12 de VII et 219 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

Magnier. Étude sur la canonicité des Saintes-Écritures. I. Ancien Testament. — Paris. Lethielleux; in-8 de II et 392 p.; 4 fr.

B. Bacon. The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses in accordance with the results of critical science. — Hartford. Students publishing Company; in-8 de XXX et 352 p.; 2 d. 50.

B. Baentsch. Das Bundesbuch Ex. XX, 22-XXIII, 33. Seine ursprüngliche Gestalt, etc. — Halle. Niemeyer, in-8 de VII et 123 p.; 2 m. 80.

O. Levan. Studier öfver Gamla Testaments värde ur frälsnings-historisk synpunkt. — Lund. Gleerupska; in-8 de 178 p.

G. Schumann. Die Wellhausensche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft. — Carlsruhe. Reiff; in-8 de 93 p.; 1 m. 80.

Digitized by Google

T. Kirk. Samson. His life and work. — Édimbourg. Elliot; in-8 de 264 p.; 3 sh. 6.

M. Noordtzij. Israel's verblijf in Egypte, bezien in 't licht der Egyptische ontdekkingen (conférence). — Leyde. Donner; in-8 de 31 p. ; 50 cents.

C. Cavagnaro. Gli Ebrei in Egitto. — Gênes. Sambolino ; in-8 de 436 p. ; 4 fr.

J. Storjohann. Die grosse Gebetserhörung Davids in dem letzten Philisterkriege und die davon handelnden Psalmen.— Berlin. Wiegandt; in-8 de 86 p.; 1 m. 25.

A. Rahlfs. Atnf und Anaw in den Psalmen. — Gœttingue. Dieterich ; in-8 de 100 p. ; 2 m. 40.

E. Philippe. Introduction au livre des Psaumes. — Paris. Letouzey; in-8 de VIII et 195 p.

W. Reich. Das prophetische Schrifttum. Exegetisch-kritische Studien vorzüglich auf historischer Grundlage, I. Jesaias. — Vienne, Frank ; in-8 de XII et 227 p. ; 5 m.

B. Eerdmans. Melekdienst en vereering van hemelligchamen in Israel's assyrische periode. — Leyde. Ijdo ; in-8 de VI et 149 p. ; 1 fl. 25.

R. Watson. The Book of Job. — Londres. Hodder; in-8 de 410 p.; 7 sh. 6.

B. Mullen. Tobias. The canon of the Old Testament. New York. Pustet; in-8 de XXIV et 664 p. ; 3 d.

P. de Lagarde. Septuagintastudien. — Goettingue. Dieterich (extrait des « Mém. de l'Association des sciences de Goettingue »); 12 m.

E. Hatch et *H. Redpath.* A concordance to the Septuagint and other greek versions of the Old Testament, I. — Oxford. Clarendon press ; 21 sh.

G. Maspero. Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament. — Paris. Leroux ; in-4 de 164 p. ; 20 fr. (t. VI des « Mémoires de la Mission archéol. franç. du Caire »).

F. Schwally. Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. — Giessen. Ricker ; in-8 de VIII et 204 p. ; 5 m.

P. Wendland. Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift ueber die Vorsehung. — Berlin. Gaertner ; in-4 de 28 p. ; 1 m.

B. Kœnigsberger. Aus Masorah und Talmudkritik. Exegetische Studien, 1re livr. — Berlin. Mayer et Müller ; in-8 de 64 p. ; 2 m.

K. Ahrens. Das « Buch der Naturgegenstände » herausgeg. und uebersetzt. — Kiel. Haeseler ; in-8 de VIII-84 et III-71 p.

A. Kaminka. Die Geonim und ihre Schriften in kurzen biographischen Skizzen und ausgewählten Müsterstücken. — Trèves. Mayer ; in-8 de VII et 62 p.; 1 m. 50.

M. Friedlaender. Die wichtigsten Institutionen des Judentums nach der Bibel, dem Talmud und den Aussprüchen der Weisen in Israël. — Brünn. Epstein ; in-8 de 72 p. ; 1 m. 20

Th. Noeldeke. Orientalische Skizzen. — Berlin. Paetel ; 7 m.

Digitized by Google

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Foerster. Die Sieger in den olympischen Spielen, 2e partie. — Leipzig, Teubner; 1 m.

K. Piehl. Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Égypte, II. Commentaire. — Leipzig. Hinrichs; 24 m.

L. Levi. Luciani Samosatensis libellus qui inscribitur : De morte Peregrini. — Berlin. Weidmann; 1 m. 80.

Paton et *Hicks.* The inscriptions of Cos. — Oxford. Clarendon Press; 1891; in-8 de LIV et 407 p.

E. Amélineau. La Morale égyptienne quinze siècles avant notre ère. Études sur le papyrus de Boulaq, n° 4. — Paris, Leroux; in-8 de LXXXVIII et 261 p.; 10 fr. (t. VI de la « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses »); 10 fr.

Hamdy-Bey et *Théodore Reinach.* La Nécropole royale de Sidon; 1re livraison. — Paris. Leroux, in-folio (l'ouvrage complet en 4 livraisons : 200 fr.).

A. Chaignet. Histoire de la psychologie des Grecs. T. IV. La psychologie de l'École d'Alexandrie. — Paris. Hachette; in-8; 7 fr. 50.

C. Bezold. Catalogue of the cuneiform tablets in the Koyunjik collection of the British Museum; 2e vol. — Londres. Longmans; 1891; in-4 de XXIV et 421-900 p.; 15 sh.

C. F. Lehmann. Samassumukin, König von Babylonien (668-648). Inschriftliches Material ueber den Beginn seiner Regierung. — Leipzig. Hinrichs; 1 vol. de XIV-173-118 p. et XLVIII pl.; 40 m. (t, VIII de la « Assyriologische Bibliothek » de Delitzsch et Haupt).

M. Brimmer. Egypt. Three essays on the history, religion an dart of ancient Egypt. — Boston. Houghton; 5 d.

K. Baedeker. Egypt, II. Upper Egypt with Nubia as far as the second cataract. — Leipzig. Baedeker; in-8 de XXXVIII et 365 p.; 10 m.

E. Bosc. Isis dévoilée ou l'Égyptologie sacrée. — Paris. Challamel; in-8 de VI et 312 p.; 4 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE

E. Lamairesse. Le Japon : histoire, religion, civilisation. — Paris. Challamel; 6 fr.

H. E. Neumann. Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Kanon zum ersten Male uebersetzt. — Leyde. Brill; in-8 de XXVIII et 237 p.; 6 m.

R. Garbe. Der Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiçra's Sâmkhyattvakaumudi in deutscher Uebesetzung. — Munich. Franz; 3 m. 40.

Digitized by Google

Léon Feer. Études bouddhiques. Le sûtra d'Upâli (Upâli suttam). — Paris Maisonneuve; in-8 de 32 p.; 4 fr.

Paul Regnaud. Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne I. — Paris. Leroux; gr. in-8 de VIII et 449 p. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, t. I).

Ch. Byse. Au Bengale. Babou Keshoub Chander Sen, un réformateur religieux et social. — Paris. Grassart; in-12 de VI et 320 p.; 3 fr.

J. Legge. The Sacred Books of China. I et II. The texts of Taoism. — Oxford Clarendon Press; in-8 de XXII-396 et de VIII-340 p.; 21 sh. (t. XXXIX et XL des « Sacred Books of the East »).

F. Max Müller. Vedic Hymns, t. I. — Oxford. Clarendon Press; in-8 de CXXV et 556 p.; 18 sh. 6 (t. XXXII des « Sacred Books of the East »).

J. de Groot. The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith. — T. I : Disposal of the dead. Funeral rites. The ideas of resurrection. — Leyde. Brille; in-8 de XXIV et 360 p.; 7 fl. 20.

FOLKLORE

R. Meringer. Studien zur germanischen Volkskunde. — Vienne. Hölder; 5 m.

H. Brunnhofer. Vom Aral bis zur Ganga. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit. — Leipzig. Friedrich : 8 m.

Rennel Rodd. The customs and lore of modern Greece. — Londres. Scott.

H. von Wlislocki. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. — Munster. Aschendorff; in-8 de XIV et 184 p.; 3 m.

J. G. Bulliot et *Félix Thiollier.* La mission et le culte de Saint-Martin, d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural, orné de 200 gravures mythologiques. — Paris. Picard; in-8 de VI et 482 p.; 15 fr.

A. Wirth. Danae in christlichen Legenden. — Vienne. Tempsky; in-8 de VI et 160 p.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Sur l'Ennéade (Bulletin critique de la religion égyptienne), par M. *G. Maspero*. 1
La Çraddhâ védique, par M. *Paul Regnaud* 61
L'hypothèse de M. Havet sur la modernité des prophètes, par M. *L. Horst* 151
Clément d'Alexandrie, par M. *V. Courdaveaux*. 287

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (Novembre 1890-Novembre 1891), par M. *Pierre Paris*. 49
M. Frazer et la Diane de Nemi, par M. *L. Marillier*. 71
Abraham Kuenen, par M. *Jean Réville*. 100
Trois plaidoyers en faveur du Bouddhisme (travaux de MM. Ryavon Fujishima, Soubhadra Bhikshou et Chaboseau), par M. *Léon Feer* . . . 192
La traduction des Hymnes védiques de M. Max Müller, par M. *A. Barth*. 322
Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon, par Gyau-nen (1289. ap. J. C.), traduite par M. *Alfred Millioud* (à suivre). . . 219 et 337

REVUE DES LIVRES

P. von Bradke. Arische Alterthumswissenschaft (M. *E. Monseur*) . . 104
W. Liebenam. Roemisches Vereinswesen (M. *Aug. Audollent*) . . . 105
G. Boissier. La fin du paganisme (M. *G. Bonet-Maury*). 108
E. Beurlier. Le culte impérial (M. *J. Brissaud*) 114
Jules Zeller. La Réforme (M. *Jean Réville*) 120
C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst (M. *Albert Réville*) . . . 244
S. Gsell. Fouilles de la nécropole de Vulci (M. *Aug. Audollent*) . . . 247
W. Woodville Rockhill. The land of the Lamas (M. *L. Feer*) 251
James Darmesteter. Les prophètes d'Israël (M. *Jean Réville*) 253
W. Immerwahr. Die Arcadischen Culte (M. *Pierre Paris*) 361
G. Oberziner. Alcibiade e la mutilazione delle Erme (M. *Pierre Paris*) . 362
G. H. Toy. Judaism and Christianity (M. *Édouard Montet*). 364

Digitized by Google

Pages.
W. Baldensperger. Das Selbstbewustsein Jesu (M. *Eug. Picard*). . . 366
H. Hemmer. Histoire de l'Église, I (M. *Jean Réville*) 372

Chroniques, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : Musée Guimet, p. 130; Cours de M. Tiele, p. 137; Conférences aux États-Unis, p. 138, 268 et 388; South Place Ethical Society, p. 263; Cours de M. Spiro à Lausanne, p. 267; Congrès des orientalistes, p. 268 et 385; Hibbert lectures et Gifford lectures, p. 384; University Hall, p. 385; Congrès des religions et Musée des religions aux États-Unis, p. 386.

Nécrologie : Alfred Maury, p. 131; P. de Lagarde, p. 135; Jules Bonnet, p. 258; W. Moeller, p. 265; Isidore Loeb, p. 382; miss Amelia B. Edwards, p. 384.

Histoire générale des religions : Fourrière, Revue d'exégèse mythologique, p. 123; de Molinari, Religion, p. 123; Ph. Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité, p. 124; Conférences de M. Paul Regnaud sur la Religion indo-européenne, p. 130; Récentes publications de M. Max Müller, p. 134; Goblet d'Alviella, Des méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions, p. 136; J. Farrer, Paganism and Christianity, p, 262; Religious systems of the world, p. 263; Dieterich, Abraxas, p. 264; La « New World », p. 268; P. Regnaud, le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne, p. 376; de Milloué, Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés, p. 379; W. Goodyear, The grammar of the Lotus, p. 382.

Christianisme, Généralités : « L'Enseignement biblique », p. 130; International theological library, p. 133; Byzantinische Zeitschrift, p.135; Mélanges de Rossi, p. 381; Annuaire de l'histoire ecclésiastique, p. 382; Bibliographie des publications anglaises sur des sujets religieux depuis le xv[e] siècle, p. 385; Naef, Histoire de l'Église chrétienne, p. 385.

Christianisme ancien : Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, p. 127 et 258; Handcommentar zum N. T., p. 134; A. Robinson, Passion of saint Perpetua, p. 261; Bonwetsch, Methodius von Olympus, p. 265.

Christianisme du moyen âge : Paul Meyer, Un recueil d'Exempla, p. 128; L. Stouff, Le pouvoir temporel des évêques de Bâle depuis le xiii[e] siècle, p. 128; Keary, The Vikings in western christendom, p. 261; H. Sachsse, Bernardus Guidonis inquisitor, p. 265.

Histoire de la Réformation : F. Buisson, Sébastien Castellion, p. 129; A. Rebelliau, Bossuet, historien du protestantisme, p. 129; F. de Schickler, Les églises du refuge en Angleterre, p. 257; P. Pascal, Elie Benoist et l'église d'Alençon, p. 258; J. Frederichs, De sekte der Loïsten, p. 266.

Christianisme moderne : Boulay de la Meurthe, Documents sur la négo-

Digitized by Google

ciation du Concordat, p. 129; Khalifat, patriarcat et papauté, p. 260; F. Picavet, Mouvement néo-thomiste, p. 260; Bouvier, Hugues Oltramare, p. 386.

Judaïsme : M. Vernes, Éléments d'histoire juive, p. 125; James Darmesteter, Les prophètes d'Israël, p. 129; Harkavy, Leben des Saadjah Gaon, p. 131; Gladstone, L'Ancien Testament et la vie future, p. 132; Driver, Introduction to the literature of the Old Testament, p. 133; Clermont-Ganneau, Épigraphie sémitique, p. 259; H. Tomkins, Joseph in the light of Egyptian lore, p. 260; Cumont, Philonis de aeternitate mundi, p. 265; Oort, Oud-Israël's rechtswezen, p. 266; Cheyne, The story of Sodom, p. 383; Frip, The composition of the Book of Genesis, p. 383.

Islamisme: Sawas Pacha, Théorie du droit musulman, p. 259; E. Browne, The episode of the Bâb, p. 262.

Religions de la Grèce et de Rome : Pierre Paris, Elatée, le temple d'Athéna Cranaia, p. 129; M. Politis, professeur d'archéologie grecque, p. 137.

Religion germanique : Krause, Tuiskoland, et E. H. Meyer, Eddische Kosmogonie, p. 264.

Religion de la Perse : Nouveau manuscrit du Yasna, p. 385.

Religions de l'Asie : De Harlez, Vajracchedikâ, p. 127; P. Oltramare, Le pessimisme hindou, p. 136; Rhys Davids, Questions of king Milinda, p. 261; G. Grierson, Modern vernacular literature of Hindustan, p. 262; Bloomfield, Contributions to the interpretation of the Veda, p. 267; Ph. Foucaux, Le Lalita-Vistara, II; de Harlez, Textes taoïstes, p. 378; Ch. Byse, Keshoub Chander Sen, p. 379; R. Hoernle, Pattavalis de la secte Jaïne Digambara, p. 384; G. Jacob, Concordance des Upanishads, p. 384.

Folk-Lore : Congrès des traditions populaires, p. 130; P. Sébillot, Légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne, p. 131; Cesky Lid, p. 137.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES . . . . . Pages. 139, 269, et 389

BIBLIOGRAPHIE . . . . . 146, 278, et 399

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BL 3
. R 45
v. 25 – 26

Digitized by Google